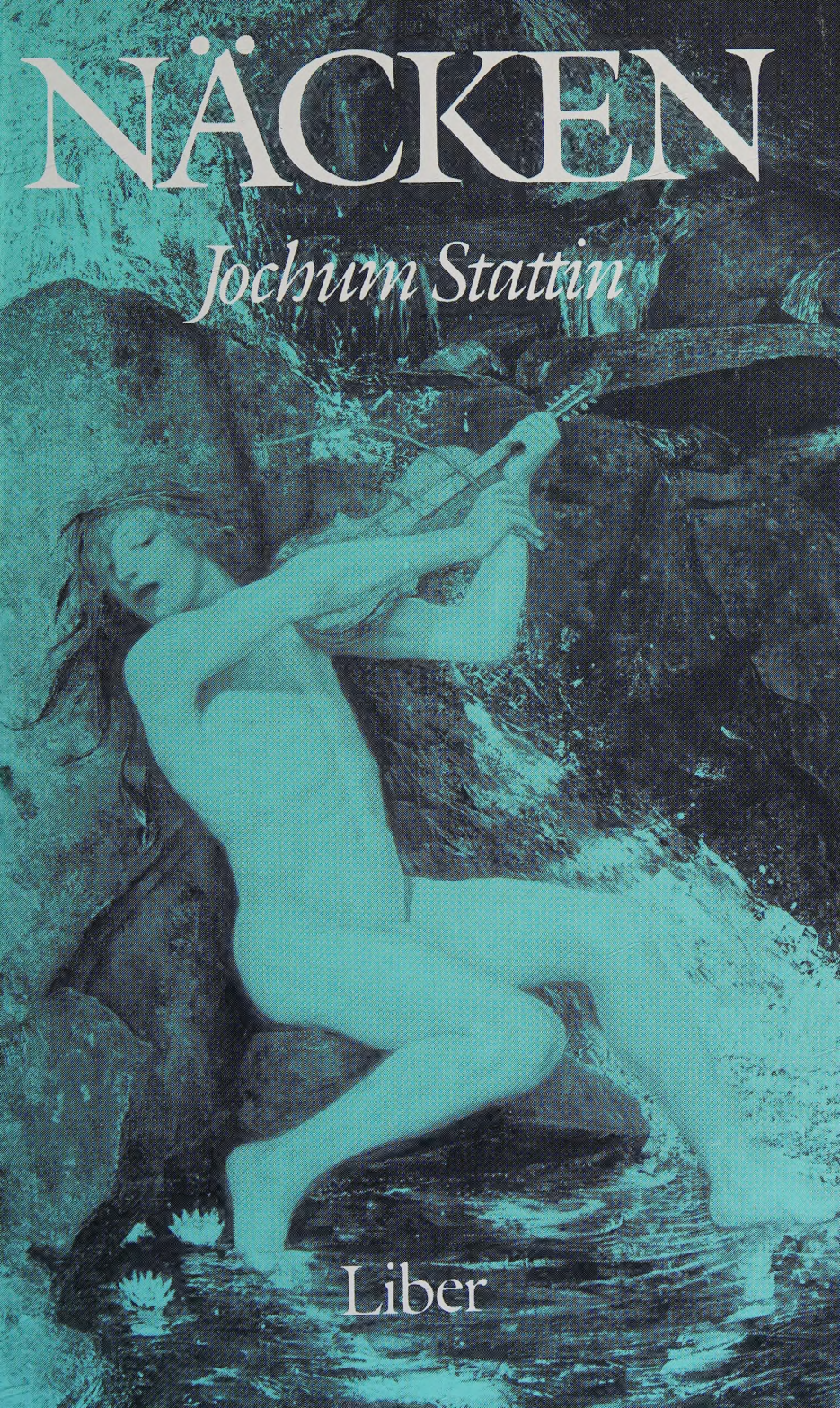
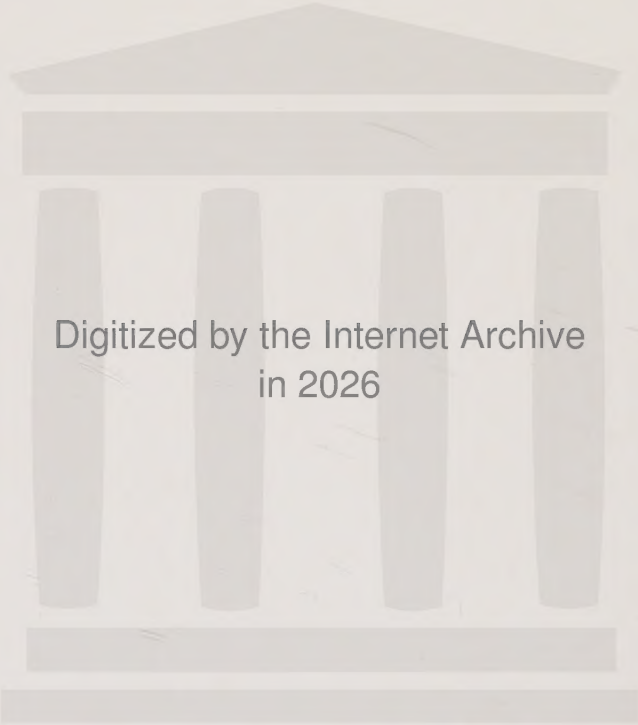




NÄCKEN

Jochum Stattin

Liber



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Skrifter utgivna av
Etnologiska sällskapet
i Lund



Thiss. Knnel.
1984

Näcken

Spelman eller gränsvakt?

JOCHUM STATTIN

Akademisk avhandling som för avläggande av
filosofie doktorsexamen vid humanistiska fakulteten i Lund
kommer att offentligen försvaras i Humanisthusets hörsal
fredagen den 11 maj 1984, kl 10.00.

Lund 1984

Organization LUND UNIVERSITY Department of Ethnology Finngatan 8 S- 223 62 Lund		Document name DOCTORAL DISSERTATION	
Author(s) Stattin, Jochum		Date of Issue	
		CODEN: LUHFDA/(HFET-1006)/1-139/(1984)	
Sponsoring organization Liber		Title and subtitle Näcken. Fiddler or boundary guard?	
Abstract This dissertation examines the way in which Swedish country folk imagined, and told stories about, a certain supernatural being associated with water. The point of departure is the formal and cognitive structure of the 19th-century accounts of this supernatural being, Näcken. It is shown how the tradition of supernatural beings can reflect the structure of agricultural society, and how this tradition could be used in people's attempts to explore, classify, explain and legitimize the world they lived in. The author points out that one reason for the existence of the Näcken idea was a wish to preserve and reinforce boundaries between different categories on the level of value judgments, and thus also between different social strata in the hierarchy of society. It is further shown how the accounts were a symbolic expression of various norms, values and ideas on working and sexual roles, of the view of music and sexuality, and of what things were considered as male and female, what as belonging to nature and what to culture.			
Key words Belief and narrative, cognitive structure, boundaries of social space and time, symbolic expression, cosmology			
Classification system and/or index terms (if any) Mz, Cma.46 (Klassifikationssystem för svenska bibliotek)			
Supplementary bibliographical information			Language Swedish
ISSN and key title			ISBN 91-38-61280-1
Recipient's notes		Number of pages 139	Price
		Security classification	

Distribution by (name and address)

Liber 205 10 Malmö

I, the undersigned, being the copyright owner of the abstract of the above-mentioned dissertation, hereby grant to all reference sources permission to publish and disseminate the abstract of the above-mentioned dissertation.

Signature _____

Jochum Stattin

Date 1984-03-07

Näcken

Spelman eller gränsvakt?

JOCHUM STATTIN

Liber Förlag

Liber Förlag
20510 Malmö

Stattin, Jochum
Näcken
Upplaga 1:1
ISBN 91-38-61280-1

Omslagsbild: Ernst Josephsson, Strömkarlen, 1885.
Prins Eugens Waldemarsudde, Stockholm

© 1984 Jochum Stattin och Liber Förlag

LiberTryck Stockholm 1984 322966

Innehåll

Förord 7

1 *Inledning* 9

Syfte 9

Källmaterialet — insamling och arkivering 10

Källmaterialets vetenskapliga kontext 12

Tidigare forskning 16

Forskningsprocessen 17

Uppläggning och avgränsning 20

2 *Näckentraditionens formella uppbyggnad* 23

Benämningar 24

Gestalter 24

Motiv 26

Vattenhästen 27

Näcken visar sig vid gårdshuset 30

Möten med näcken ute i naturen 31

Näcken — en fara för kvinnor och barn 33

Näcken hindras att dränka badande 35

Sjukdomsalstraren 36

Näcken som spelman 37

Näcken som läromästare 38

Den fallna ängeln 42

Näcken vid kvarnen 42

3 *Näckenföreställningens kognitiva struktur* 44

Näcken — ett tankeredskap 45

Mediator och gränsmarkör 49

Tidsliga gränser 52

Rumsliga gränser 54

Sociala gränser 55

4 *Bondesamhällets magiska landskap* 58

Näcken i mannens värld 59

Drängen och vattenhästen 60

Mjölaren och kvarnrået 65

Spelmannen och strömkarlen 70

Näcken i kvinnans värld 75

Pigan och bäckhästen	76
Kvinnan och vattenmannen	81
Modern och näcken	85
Näcken i barnets värld	89
Den bundna näcken	90
Den långa hästen	92
Näcken och samhällsstrukturen	94
5 <i>Symboliska drag i näckenberättelserna</i>	97
Gestaltväxlingen	97
Det svarta och det vita	98
Den avklädda näcken	100
Ljus i natten	102
Manligt och kvinnligt	103
Vattnet	105
Musiken	107
Det rituella offret	109
Rädslans fascination	111
<i>Bilagor</i>	115
<i>Noter</i>	119
<i>Summary</i>	129
<i>Källor och litteratur</i>	133



Förord

Det var på grundkursen i folklivsforskning, höstterminen 1971, som jag först fattade intresse för näckenföreställningen som ett framtida forskningsämne. Mina anteckningar från Jan-Öjvind Swahns föreläsningar över ämnet folkdikt och folktro omvittnar detta. "Näcken. Ett stort material, relativt litet utforskat. Lämpligt avhandlingsämne".

Det var också under Jan-Öjvind Swahns handledning som arbetet påbörjades. Det är honom jag framför allt vill tacka för inspirerande diskussioner och uppmuntrande ord under avhandlingsarbetets första år. Med stor generositet delade han med sig av såväl sina folkloristiska kunskaper som sin medmänskliga värme och humor.

Under de senaste fem åren har Nils-Arvid Bringéus varit min handledare. Med stort intresse för forskningsuppgiftens alltmer probleminriktade karaktär har han välvilligt ställt institutionens resurser och egna kunskaper till mitt förfogande. Jag är tacksam för hans stimulerande kritik som gett mig arbetsglädje även i stunder då uppgiften känts betungande. Med skicklighet har han lotsat mig mot slutmålet.

Jag har även haft förmånen att få diskutera mitt avhandlingsarbete vid forskningsseminarier i Lund och Köpenhamn, under såväl mina handledares som Brita Egarbts, Karsten Bierings och Bengt Holbeks ledning. Jag vill rikta ett tack till alla arbetskamrater som vid dessa tillfällen och även i andra sammanhang bidragit med synpunkter och varit ett stöd för mig. Under de år jag varit verksam vid Folklivsarkivet har jag även lärt känna hela dess personal som kollegor och vänner. Att räkna upp alla är omöjligt.

Ett särskilt tack är jag dock skyldig Jonas Frykman, Orvar Löfgren, Meta Stigsdotter och Margareta Tellenbach som granskat och kommenterat mina avhandlingsmanus. De står givetvis utan skuld till den slutliga versionen men utan dem hade dess brister varit betydligt flera.

Största delen av mitt avhandlingsarbete har utförts i hemmet. Med Lena och Magnus har jag delat vardagens bekymmer och glädjeämnen. De har varit de första att diskutera och kritisera mina manus och har med sunt förnuft och stor inlevelse på så sätt positivt bidragit till mina forskningsresultat. Det är hemma som jag fått både närhet och välbehövlig distans till min egen forskning.

Veberöd i januari 1984
Jochum Stattin

1 Inledning

Syfte

Denna bok behandlar en gången tids tänkande, så som det kommit till uttryck i berättelser om människors upplevelser av det övernaturliga. I fokus för studien står den svenska allmogens berättartraditioner under 1800-talet. Källmaterialet utgörs av texter, huvudsakligen nedtecknade för 40—50 år sedan i avsikt att rädda äldre tiders folkminnen. Dessa uppteckningar om näcken består såväl av kortare notiser som av längre berättelser om ett, vanligen manligt eller hankönat, ensamväsen som uppehåller sig vid eller i vattendrag i inlandet. Benämningen på detta, som regel farliga och ondskefulla, väsen har varit mycket skiftande. Näcken var den vanligaste och har här valts som samlingsbeteckning.

Även om analysen huvudsakligen omfattar näckenmaterialet kan berättelserna också tjäna som exempel för att förklara mer generella sammanhang. Med utgångspunkt i arkivmaterialet om svensk näckentradition, dess formella och kognitiva struktur, är min målsättning att visa *hur berättartraditionen om övernaturliga väsen kan spegla en samhällsordning, bondesamhällets, och hur den också kunnat brukas som verktyg i människans försök att upptäcka, benämna, förklara och legitimera sin omvärld*. Därav följer att diskussionen kring traditionens innehåll inte är ett mål i sig. När det gäller frågor som rör de olika motivens uppkomst, utbredning och sammansättning hänvisar jag till de materialsammanställningar och motivanalyser som tidigare forskare publicerat.

Mitt intresse riktas alltså inte främst mot den kulturella formen utan mot föreställningens samhälleliga och idémässiga bakgrund och den koppling som jag menar fanns mellan människors livssituation och den föreställningsvärld som berättelserna ger uttryck för. Det här är ett försök till förståelse av människors upplevelser och berättelser om det ovanliga. En central plats har mitt *antagande att föreställningarna om övernaturliga väsen fungerade som tankeredskap vid den kognitiva bearbetningen av relationerna mellan människan och hennes sociala och rumsliga omgivning*. Bland annat vill jag påvisa hur berättelserna om näcken synliggjorde och markerade de gränser som fanns i allmogens tankevärld. Med utgångspunkt i dessa markeringar av tid, rum och social miljö framträder bondesamhället som ett socialt och rumsligt landskap men också som ett landskap med magiska dimensioner.

Berättelsernas till synes disparata galleri av gestalter och motiv kommer slutligen att utpekas som symboliska representationer av samhällets normer, värderingar och idéer, som trots allt pekar mot en kognitiv logik. Undersökningens *huvudsakliga syfte är att försöka finna en bakomliggande struktur i bondesamhällets berättartraditioner om det övernaturliga*.

Källmaterialet — insamling och arkivering

Källmaterialet består till övervägande delen av s k traditionsuppteckningar från landets större samlingar. Övrigt material kommer från skriftliga källor som direkt eller indirekt berör folklig berättartradition.

Huvudparten av uppteckningsmaterialet har hämtats i Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala (ULMA), Folkminnessamlingen vid Nordiska museet i Stockholm (NM, EU, HA), Institutet för folklore i Göteborg (IFGH) och Folklivsarkivet i Lund (LUF). En mindre del kommer från museer och arkiv med liknande samlingar (se käll- och litteraturförteckningen). De flesta citaten har hämtats från NMs samlingar.

De drygt 4 000 excerpter som, tillsammans med tidigare publicerad forskning om näcken, ligger till grund för denna framställning, utgör en omfattande empirisk materialbas. Materialet, som har systematiserats efter källa och sido- respektive accessionsnummer, finns tillgängligt på Folklivsarkivet i Lund med beteckningen A 4450.

Uppteckningarnas tillkomstperiod kan räknas från seklets början, eller arkivens inrättande, till 1900-talets mitt. Materialet återspeglar dock en äldre tidsperiod. Avsikten med det medvetna insamlandet av folkminnen var ju att dokumentera och rädda gångna tiders traditioner. Sagesmännen var vanligen äldre människor som återgett händelser och berättelser från sin barn- och ungdomstid under 1800-talet.

Den berättartradition som kommer att analyseras kan därför sägas höra hemma bland människor på svenska landsbygden främst under 1800-talets senare hälft. De som återgett föreställningarna har nästan uteslutande varit yrkesverksamma inom landsbygdens olika näringar. I de fall då man har noterat sagesmännens sociala hemvist förekommer ofta yrken eller titlar som dräng, piga, lantarbetare, lantarbetarhustru, jordbrukare eller bonde. Man kan anse det befogat att beteckna majoriteten av traditionsbärarna som tillhörande landsbygdens folk.¹

Materialet har dels insamlats med hjälp av frågelistor som skickats till arkivens fasta meddelare, de s k Ortsmeddelarna, dels genom direkta intervjuer som gjorts av institutionernas utsända medarbetare. Det senare materialet, som ofta har karaktären av fria uppteckningar, bär dock även spår av ett strukturerat frågande.

De viktigaste frågelistorna är ULMAs frågelistor M14 Näck och ström-

karl (1933), M102 Spelmän och spelmanstradition (1934—35), M133 Vattenväsen i kvinnogestalt (1938), M134 Vattenväsen i djurgestalt (1938), M135 Vattenväsen i mansgestalt (1938) samt kartfrågelista 7 Näcken (1937). Från NM nummer 114 Övernaturlig dans och musik (1941) samt från LUF HC21 Bäckahästen (1939). Största delen av materialet består av intervjuer där urvalet och karaktären av frågorna inte kan kontrolleras. Men man kan räkna med att även i dessa "fria" uppteckningar har ovan nämnda frågelistor samt frågeböcker och andra handböcker i ämnet spelat en betydande roll (t ex Bergstrand 1934, von Sydow 1912).

Uppteckningsmaterialet om övernaturliga väsen har systematiserats efter ett morfologiskt schema som i stort är likartat i de olika arkiven. Huvudparten av mitt källmaterial återfinns i dessa arkivs register för olika realiaområden under avdelningen vattenväsen. Uppteckningarna har registrerats under olika rubriker efter den benämning som har ansetts vara den mest betecknande för den beskrivna traditionen, t ex bäckahäst, näck, strömkarl eller forskarl (bil 1). Denna kategorisering av utsagorna om övernaturliga väsen är uppbyggd kring tanken att berättandet i sig omfattade föreställningar av olika mer eller mindre klart urskiljbara väsen. Redan Peter Wieselgren och Gunnar Olof Hyltén-Cavallius utarbetade och nedtecknade under 1800-talet grunderna för denna systematik. Dessa forskare såg de mytiska folksägner som religionshistoriska källor och ordnade sitt material så att de utvecklingslinjer som de försökte belägga skulle kunna urskiljas tydligt (jfr Bringéus 1968:55 ff). Systematiken i arkivens register har påverkats av dessa äldre synsätt och traditionerna karaktäriseras främst genom benämning, gestalt och verksamhet. Benämningarna tänktes sinsemellan kunna variera, så att t ex vattenväsen i manlig gestalt på en del håll i landet kallades näck och på andra håll strömkarl. Till väsendenas verksamhetsområde hörde dels en tänkt vistelseort, dvs de kunde uppfattas som skogsväsen, vattenväsen, gårdsväsen osv, dels väsendenas huvudsakliga karaktär som de beskrevs i traditionens olika motiv. De kunde betecknas som naturväsen, råväsen, dragväsen osv. Till formen beskrevs väsendena som antropomorfa, zoomorfa eller poikilomorfa, alltså som människa, djur eller i objektgestalt. Ofta kunde dock flera skepnader höra till samma tradition (jfr Realkatalog för manuskriptarkivet, LUF).

Utifrån sådana formella kriterier kunde flertalet utsagor om övernaturliga väsen inordnas i den ena eller den andra traditionskategorin. Den oftast förekommande benämningen gav traditionen det samlande namnet. Den blev t ex näckentraditionen, skogsråtraditionen eller tomtetraditionen.

Sättet att indela materialet i mindre urskiljbara delar påminner om det linneanska sexualsystemet. Klassifikationen av ett övernaturligt väsen kan direkt överföras till artbestämning av ett djur eller en växt. Väsendenas utseende, kön, vistelseort, agerande m m leder fram till en bestämning av

utsagens traditionstillhörighet, där lokala benämningar finns, men också av vetenskapen vedertagna.

Man kan inte bortse från att den insamlingsverksamhet och arkiveringssystematik som producerat det aktuella materialet till stor del också kan ha påverkat dess utformning. Inte minst gäller detta urvalsprinciperna. Vad frågade man efter och vad avstod man från att undersöka?

Källmaterialets vetenskapliga kontext

Att arbeta med ett stort antal selektivt nedtecknade hågkomster, ger anledning till ett flertal källkritiska överväganden. Det medför också inskränkningar i fråga om val av metodiskt och analytiskt angreppssätt. Studien har till en del sitt ursprung i en nyfikenhet på uppteckningsmaterialets källkritiska problem. Framför allt har jag intresserat mig för hur materialet kan återspegla det som uppfattas som intressant och forskningsbart under 1900-talets första decennier, den tid då insamlingen initierades. Uppteckningsmaterialet om svensk näckentradition är både en källa till kunskap om folkligt tänkande under 1800-talets senare del och om vetenskapligt tänkande under 1900-talets början. Det är därför naturligt för mig att inte bara se berättartraditionen i ett socialt sammanhang utan att också försöka betrakta källmaterialet i dess vetenskapliga kontext.

Insamlandet och utforskandet av allmogekulturens berättartraditioner påbörjades först sedan dessa till stor del hörde till det förgångna. Den viktigaste och mest uttalade målsättningen i detta gigantiska projekt var att försöka rädda resterna av en gången tids kultur. De "folkminnesskatter" som ännu fanns i brytningstiden mellan det allt mer industrialiserade och urbaniserade samhället och de äldre livs- och kulturformer som tidigare kännetecknat svensk landsbygd skulle främst användas för att rekonstruera "det gamla bondesamhället". Nedtecknandet av folkminnen följde bestämda metoder som utarbetats för de områden som man ansåg viktigast att få dokumenterade.² Till dessa räknades framför allt folkseden, folkdikten och folktron. För detta ändamål framställdes frågelistor och frågeböcker och det utbildades personal som kunde dokumentera den genuina folktraditionen. Om den ideologiska bakgrunden till denna forskning säger Jonas Frykman:

Ligger det ideologiska motiv bakom detta upprättande av folklivsarkiv? Frågan är förstås retorisk. Det vore lika motiverat att undra om det finns sådana ställningstagande bakom nationalromantiken, bakom framväxandet av den borgerliga kulturen och patriotismen. Allt var tillsammans yttringar av ett föränderligt samhälles sökande efter identitet och en legitimering av de bestående olikheterna mellan skilda befolkningslager.

Ett av många tecken på att folklivsarkiven fyllde en sådan legitimerande och identitetsskapande funktion är att arkiven byggdes upp runt bondekulturens symboliska sida. Det är i vart fall inte den politiska eller sociala sidan som fångar intresset hos samtidens forskare. Det är den mer harmlösa traditionen i form av "skatter på folkets läppar". Som till yttermera visso med hjälp av realkatalogen — såväl den i forskarnas huvuden som hemma i arkivet — styckas sönder på ett sätt som befriade den från eventuellt farligt sprängstoff. Kanske skulle detta ha funnits där om man intresserat sig lika mycket för de sociala aspekterna av bondens vardag.

Jag menar alltså, att den forskningsinriktning som låg bakom uppriktandet av t ex Folklivsarkivets klassifikationssystem, har en alldeles uppenbar ideologisk bakgrund. Låt vara att den var implicit. Den styrande effekt som arkiven haft på senare forskning har i väsentlig grad bidragit till att ge oss forskare och vår läsekrets bilden av ett ganska mysigt och vänligt bondesamhälle. När nutidens människor i den nostalgiska vågen sköljs tillbaka till detta goda bondesamhälle bör det vara vår uppgift att tala om för dem att det är denna bild av äldre tider som våra arkiv är konstruerade för att ge (Frykman 1979a: 236).

När det gäller den muntliga berättartraditionen om övernaturliga väsen fanns i och för sig redan en stor kunskap om dess innehåll bland forskarna. Det var inte heller de okända sagorna eller sägnerna som man i första hand sökte, det var snarare en fråga om att belägga tids- och formmässiga skillnader bland det redan kända. Det analytiska intresset knöts till frågor om utbredning, diffusion, tradition och upplösning. De frågeböcker, frågelistor och inte minst de realkataloger som upprättades vid arkiven ger besked om dessa förhållanden. Det mycket detaljerade klassifikationssystem som inryms i dessa skrifter tjänade det dubbla syftet att bringa ordning och reda både i insamlat material och i vad som skulle efterfrågas. Synen på hur de olika kulturelementen skulle klassificeras, liksom valet av frågeställningar, strukturerade frågandet, så att uppteckningarna passade arkivens systematik och forskningens syfte.

De olika utsagorna som nedtecknades blev också föremål för granskning och bestämning av genretillhörighet. Beroende på bl a omfattning, stil, innehåll och utbredning kunde utsagorna bestämmas som t ex sägner, memorat, folktronotiser eller fiktiva diter. Intresset var till att börja med främst inriktat på den rent episka traditionen men ökade under 30- och 40-talet för denna indelning. Den främsta anledningen till detta var att man därmed kunde särskilja olika delar av berättartraditionen om övernaturliga väsen som mera omfattade av en folklig tro än andra.³

I detta sammanhang kom psykologin att spela en stor roll när det gällde att finna förklaringar till hur upplevelserna av dessa väsen var möjliga. I uppteckningarna återspeglas dessa nya infallsvinklar till studiet av folk-

tron genom att ökat utrymme gavs åt skildrandet av omständigheterna kring upplevelserna av det supranormala. Mot slutet av insamlingsperioden var frågeställningarna därför något mer inriktade på vad man trodde på än vad man berättade.⁴ Trots denna förskjutning av forskningsperspektivet kan näckenmaterialet i stort sett sägas vara insamlat och arkiverat efter formella kriterier. Det betjänade en forskning som uppvisade en sammanhållen föreställningsvärld, där berättelserna kretsade kring några av allmogen välkända folktroväsen. Materialet ger belägg för vad man berättade i landets olika delar. Skilda benämningar, uppenbarelseformer och berättarmotiv visar på den kulturella variation som kunde beläggas. Däremot saknas i stort sett ledtrådar till varför dessa föreställningar fanns. Vilken innebörd hade de för människorna som upplevde och berättade dem och i vilket socialt sammanhang existerade traditionerna? Mycket av den sociala kontext som krävs för en bredare analys saknas eller försvinner i mängden av sönderstyckad information om kulturell form.

Den källkritiska aspekt som jag framför allt vill betona grundar sig på en medvetenhet om de problem som forskare har haft vid insamling, arkivering och bearbetning av berättarmaterial. Anna Birgitta Rooth har sammanfattat en del av detta i skriften *Pattern recognition, Data reduction, Catchwords and Semantic Problems*. Hon beskriver inledningsvis hur olika problem uppstår när forskaren arrangerar data på ett taxonomiskt sätt och pekar på hur olika forskningsskolor har tolkat dessa data.

What ideas, thoughts, and notions in the story do we scholars extract and express verbally as catchwords for later references, mapping etc? Is it the concept of the whole story — the type in itself — or is it just parts of the story — smaller or larger parts or entities in the story? Whatever it is, we then face a semantic problem. How much of the story and what parts of it are we thinking of? How do we verbally formulate the catchwords for the parts that include ideas and notions in the story? The answers to these questions are important, because the recognition of likeness or similarity depends on these formulations (or catchwords), i.e. the basis for the pattern recognition which in turn is fundamental in the discussion of genetic relationship or polygenetic origin. The latter problem can also be phrased in another way: pattern recognition may differ with different people according to their knowledge — and this in turn may explain why some scholars see a pattern where others do not — and vice versa (Rooth 1978:2).

Den syn på allmogens föreställningsvärld som ligger dold i den tidiga forskningen och som kommer till uttryck i dess insamling, arkivering och bearbetning av data om övernaturliga väsen är därför värd att uppmärksammas. Motsvarades forskningens uppfattning om en näckentradition av ett faktiskt förhållande? Frågeställningen kan tyckas vara oproblem-

tisk. Det är givetvis så att det var forskaren som kunde urskilja ett mönster i de många olika berättelserna, medan de enskilda traditionsbärarna upplevde sin egen version som kanske den enda kända eller sanna. De många människornas olika upplevelser och berättelser om ett oftast hankönat vattenväsen, i stora delar av landet benämnt näcken, tycks självklart ha framstått som en tradition, som i jämförelse med andra supernormala traditioner var relativt komplex, men ändå klart urskiljbar. En tradition som kunde beskrivas utifrån kriterierna benämning, gestalt och motivinnehåll. Samtidigt är det dock viktigt att komma ihåg att *för folket, för alla dem som upplevde hans existens, var näcken inte en berättartradition utan något verkligt*. Detta samtidigt som folkminnesforskaren, som såg traditionen som högst reell, sällan hade upplevt näcken som något objektivt existerande.

Det uppteckningsmaterial som insamlades för att rekonstruera berättartraditionen och trosföreställningen om näcken kom att formas av forskarnas egna föreställningar om traditionen. De förment olika traditioner som funnits om övernaturliga väsen i bondesamhället kom dessutom att utforskas med utgångspunkt i föreställningarnas yttre form. Detta skymde frågeställningar som kunde ha pekats mot en idémässig bakgrund, vilken kunde ha understrukt samband och likhet, snarare än skillnader. Var det kanske så att i kommunikationen mellan människor, varvid idéer, normer och värderingar uttrycktes och prövades, fanns folktro- och kontextelement som kunde kombineras relativt fritt utifrån personliga erfarenheter och upplevelser? Kanske var utsagornas budskap, de inre sammanhangen, mer konsistenta och centrala än variationen av dess yttre former tycktes visa på?

Det kan mot bakgrund av materialets tillkomst vara befogat att fråga sig hur mycket av det stabila och traditionella i utsagorna som är en följd av den tidiga folkminnesforskningens synsätt på vad som var forskningsbart. Utan tvivel innehöll de frågeböcker och frågelistor som användes, och som förutsatte denna kategorisering i speciella traditioner, ledande frågor. Den katalogisering och systematisering av materialet, som gjordes i arkiven, förstärker intrycket av att man utgick från väsentraditioner som något på förhand självklart.

Medvetenheten om den idealistiska kulturuppfattningen som döljer sig bakom materialets tillkomst och utformning, det ensidiga intresset man visat för utsagornas formvariation liksom kategoriserandet av berättelserna om övernaturliga väsen utan hänsyn till samhälleliga samband, gör begreppet näckentradition mycket svårhanterligt.

Tidigare forskning

De tidigare vetenskapliga arbeten som behandlat uppteckningsmaterial om näcken har i stort sett utgått från ovannämnda premisser som också varit styrande för insamling och arkivering. Det hörde till de mest framträdande målsättningarna att utreda ursprung och geografisk spridning. Ofta har intresset knutits till vissa motivkomplex eller till enskilda sägner som ansetts ingå i traditionen om ett folktroväsen. Näckentraditionen utgör inget undantag.

Redan i Tobias Norlinds *Studier i svensk folklöre* beskrivs bl a berättartraditionen om näcken mycket utförligt (Norlind 1911). I detta arbete, som i stor utsträckning grundar sig på litterära källor från 1800-talet och tidigare (bl a Bruzelius 1876, Geijer och Afzelius 1880, Hyltén-Cavallius 1863—68, Wigström 1880 och 1898—1914), finns de flesta benämningar, gestalter och motiv som senare skulle efterfrågas, nedtecknas och arkiveras i form av uppteckningar, omnämnda och detaljerat beskrivna.

En annan deskriptiv framställning av det folkliga berättandet om vattenväsen är Uno Holmberg-Harvas *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker*. Den visar samtidigt prov på att flera av motiven i traditionen har haft en utbredning också utanför nordiskt och västeuropeiskt område (Holmberg-Harva 1913).

Senare arbeten har som regel utgått från speciella frågeställningar eller delar av den tradition som gjorts känd genom ovan nämnda verk. Carl Wilhelm von Sydows uppsats *Bäckhästen* behandlar de motiv som knutits kring vattenväsendet i Sydsverige. Den dominerande benämningen av väsendet, som ofta uppträder i hästgestalt, utgör materialets avgränsning. Uppsatsen belyser framför allt tänkbara psykologiska förklaringar till upplevelser av det övernaturliga (von Sydow 1922).⁵

Några forskare har behandlat den del av traditionen som rör väsendets musikaliska förmåga. I flera av dessa uppsatser, t ex Maja Bergstrands *Näcken som musikaliskt väsen* och Jöran Sahlgrens *Strömkarlen* spelar, finns ett särskilt intresse för förhållandet mellan traditionens folkliga bakgrund och de litterära inslagen (Bergstrand 1936, Sahlgren 1935). Frågor om denna traditions ursprung och dess belägg i den äldre balladtraditionen har bl a behandlats av Sverker Ek i uppsatsen *De medeltida nordiska näckvisorna* (Ek 1935). Brita Egardt har diskuterat traditionens sammansättning av olika sägenmotiv, deras spridning och ursprung i *De svenska vattenhästsägnerna och deras ursprung* (Egardt 1944). I Waldemar Liungmans *Sveriges sägner i ord och bild II* finns de flesta av materialets sägner omnämnda och klassificerade (Liungman 1958). Dag Strömbäck har i ett flertal artiklar berört delar av traditionens historiska bakgrund och motivsammansättning (Strömbäck 1963, 1967, 1968, 1970).

Till senare bidrag till forskningen om traditionens utformning hör Magne Velures *Tradisjonen om fossegrimen og nøkken*. Hans arbete be-

rör framför allt norsk berättartradition, men redovisar även material från övriga nordiska länder. I arbetet behandlas framför allt frågan om vilka delar av traditionen som uppbars av en folklig tro. Materialet redovisas till skillnad från övriga nämnda verk efter genretillhörighet (Velure 1972). Det senaste arbetet som direkt berör näckenmaterialet är den atlas över svensk folkkultur som bär underrubriken "sägen, tro och högtidssed" (Atlas över svensk folkkultur, *del II* 1976). Under rubriken Vattenväsen i manlig gestalt har Åsa Nyman karterat benämningar och motiv om läromästare i musik. De båda kartorna har i kommentardelen kompletterats med en översiktlig presentation av traditionen i sin helhet och med en diskussion av de två karteringsobjekten i synnerhet. Förutom de arbeten som ovan har nämnts och som främst rör svenskt och övrigt nordiskt material finns ett flertal mindre uppsatser i ämnet.⁶

Av utomnordiska undersökningar kan förutom Uno Holmberg-Harvas arbete nämnas Walter Kalaks *Der Wassermann im oberschlesischen Volksglauben*, Andrejs Johanssons *Der Wassergeist und der Sumpfgeist* och Erna Pomerancevas *Der Wassermann in der russischen Volksdichtung* (Kalak 1935, Johansson 1969, Pomeranceva 1969).

Sammantaget ger den tidigare forskningen inom detta område, dess analyser och materialsammanställningar en relativt god bild av uppteckningsmaterialets innehåll och variation. När jag i kommande kapitel redovisar traditionens formella uppbyggnad med hjälp av direkta exemplifikationer ur uppteckningsmaterialet är syftet att sammanfatta traditionens motivkomplex samtidigt som berättartraditionen redovisas så som den har nedtecknats. För mer detaljerade beskrivningar av formvariation, grafiska framställningar typ kartor och tabeller hänvisar jag till de tidigare arbeten som här särskilt har omnämnts.

Forskningsprocessen

Det finns en del myter om hur det går till att forska. I många handböcker presenteras forskningsprocessen som ett i alla avseenden välplanerat och systematiskt arbete, från problemlösning, målsättningsdiskussion och avgränsning till val av material, metod, bearbetningsteknik och presentationsstil. Så lugnt och städat går det sällan till. Bakom forskningsrapportens glättade fasad finns ofta en betydligt mer kaotisk förhistoria (Ehn-Löfgren 1982:105).

Den tioårsperiod som förflutit sedan jag började intressera mig för ämnet och fram till den tidpunkt då föreliggande arbete tagit gestalt har inneburit många stunder av upptäckarglädje. Den slutliga produkten är emellertid en helt annan än den jag först tänkte mig. Åtskilliga aspekter har prövats och förkastats, teoretiska och metodiska angreppssätt har växlat.

Ändringarna är dock i huvudsak föranledda av de insikter som vunnits under arbetets gång och är i mindre utsträckning resultatet av personliga intresseförskjutningar. Jag anser det därför motiverat att också redovisa några av de aspekter som jag prövat men som visat sig mindre lämpliga eller gångbara.

Min avsikt var till att börja med att bygga vidare på de kunskaper som jag fått genom uppsatsarbetet Näcken, en studie i småländsk folktro (Stattin 1973).⁷

Målsättningen var främst att diskutera traditionens innehåll och omfattning, att skriva en monografi om svensk näckentradition. Tidigare har några svenska avhandlingar med detta syfte producerats om skogsrå- och varulvstradition (Granberg 1935b, Odstedt 1943). Under senare år har traditionen om tjuvmjölkan- de väsen belagts på ett liknande sätt (Wall 1977 och 1978). Dessa arbeten har förutom en beskrivning av traditionernas formella karaktär och variation behandlat föreställningarnas historiska, psykologiska och ekologiska bakgrund. I ett par finska arbeten kring berättartraditionen om övernaturliga väsen, rieråföreställningen och traditionen om mördade barn, har även traditionssociologiska och funktionsanalytiska aspekter anlagts (Honko 1962, Pentikäinen 1968b).

Näckentraditionen har i tidigare forskning beskrivits som relativt sammansatt och komplex. Förutom mångfalden av sägenmotiv och trosföreställningar har även det stora antalet benämningar och uppenbarelsformer bidragit till att traditionen ansetts svår att överblicka. Min första och huvudsakliga problemställning var därför att försöka definiera näcken- traditionen, att beskriva dess innehåll och omfattning. De tre kriterierna benämning, gestalt och verksamhetsområde har i tidigare arbeten av liknande karaktär varit utgångspunkt då man karaktäriserat enskilda väsen- traditioner vid insamling och forskning. Dessa instrument visade sig dock efter hand otillräckliga då det gällde att precisera vad som gav näcken- föreställningen en särställning i förhållande till andra berättelser om det supranormala. Trots att jag grupperat utsagorna efter dessa tre variabler och prövat dem mot annat uppteckningsmaterial kunde jag ändå inte urskilja några väsensspecifika drag. Samma motiv och/eller gestalt kunde t ex i andra utsagor ges benämningen tomte, djävul, lyktgubbe eller sjörå. På formella grunder tycktes det alltså som om det fanns en så betydande överlappning mellan de olika väsentraditionerna att det som var unikt svårtligen kunde benämnas som folktradition.⁸

I förhoppning om att materialet skulle få konsistens, att det ändå fanns en kärna som gjorde det möjligt att tala om en näckentradition, prövade jag två olika vägar. Den ena var att undersöka om man av antalet be- lägg för olika kombinationer mellan de tre variablerna kunde finna några ofta förekommande drag som var typiska just för undersökningsobjektet? Resultatet blev för sägenmaterialets vidkommande att vissa sådana kombinationer visade sig vara mera högfrekventa i mitt material än i annat jäm-

förelsematerial. Som exempel kan nämnas kombinationen näcken — manskgestalt — musicerande i anslutning till vatten. Även om det förekommer flera andra benämningar i utsagorna med samma gestalt och motiv, som t ex djävul eller tomt, så är ändå benämningen näck, och de i arkivhänseende vedertagna synonymerna strömkarl och forskarl, de långt vanligaste. På liknande sätt finns utsagor i materialet om den musicerande näcken i flera andra uppenbarelsformer, liksom det givetvis finns helt andra motiv knutna till näcken i manskgestalt. När det gäller andra genrer, som trosutsagor och memorat, visade materialet fortfarande mycket liten homogenitet. Sammantaget är antalet högfrekventa kombinationer förvånansvärt få med tanke på den styrning av materialet som insamlingen ändå haft. På grund av det urval som gjorts vid insamling och arkivering kunde jag därför inte fastställa traditionens egenart utan att göra våld på materialet. I detta sammanhang ökade mitt intresse för frågan hur materialet formats från frågelista och andra påvisbara insamlingsintentioner fram till dess den färdiga uppteckningen förelåg rubricerad och arkiverad.⁹

Den andra vägen som jag provade för att finna konsistens i mitt material var, att utifrån begränsade geografiska områden studera den totala berättartraditionen om övernaturliga väsen. Detta för att försöka bilda mig en uppfattning om huruvida det förelåg sådana skillnader i föreställning och uttryckssätt mellan olika lokalområden, att berättartraditionen som helhet visade denna motsägelsefulla bild. Det var emellertid svårt att hitta någon lösning på problemet. I de få områden som var så väldokumenterade att de lät sig skärskådas efter denna modell tycktes näcken för en del informanter omfatta det mesta i berättarrepertoaren om det övernaturliga, medan andra tillskrev olika väsen samma eller liknande drag. På det hela taget tycktes näckentraditionen liksom andra väsentraditioner sakta men säkert upplösas så snart jag satte dem under mitt förstoringsglas. Motiven, gestalterna och benämningarna var i stort sett desamma, men kombinationen mellan dem tycktes vara så individuellt skiftande att jag började överväga om termen näckentradition alls var användbar i undersökningen.

Utsagorna om övernaturliga väsen och om andra ovanliga händelser fick som helhet allt tydligare konturer medan de enskilda traditionerna blev allt svårare att urskilja. Berättelsernas beståndsdelar, inte bara gestalter och motiv utan också tidpunkter, platser och andra förhållanden tycktes följa ett mönster som var gemensamt för allt berättande om det supranormala. Genom att följa den uppdelning av folktroberättelser i folktroelement och kontextuella element, så som den norske folkloristen Otto Blehr har gjort, kunde jag delvis också belägga detta.¹⁰

Arbetet med att försöka avgränsa och precisera näckentraditionen utifrån formella kriterier misslyckades. Kvar fanns dock insikten om att berättartraditionen som sådan ägde viss struktur som pekade mot likheter

med andra traditionselement snarare än mot olikheter. De kontextuella elementen, enligt Blehrs definition de minsta betydelsebärande enheterna, som i en folktrökkommunikation karaktäriserar tid, plats och person, framstod som långt mer centrala för utsagans utformning än vad jag tidigare antagit. Det var först när jag börjat inse att utsagornas egentliga budskap rörde det situationella som materialet fick en mening.

Utsagornas nyckelfigurer är inte de olika väsen som beskrivs, utan den eller de personer som under speciella omständigheter råkat ut för det supranormala. Det var person och situation som avgjorde händelsens supranormala innehåll. Den konsistens i materialet som jag hade sökt fanns, men på ett annat plan än jag först hade trott. Det var i berättelsernas inre sammanhang, i den kognitiva bakgrunden, som ett mönster började kunna skönjas. Det i viss mån sammanhållande för näckenmaterialet utgår från skildringar av händelser med liknande kontextuella förutsättningar. Benämningen har ofta knutits till upplevelser av ett väsen i anslutning till vatten och under speciella omständigheter. Näckenmaterialet rymmer emellertid också skildringar av situationer där denna benämning endast var en av flera möjliga. Man kan alltså säga, att *i näckenmaterialet skildras en mängd situationer där olika personer upplevt närvaron av en översinnlig varelse som de oftast benämnt näcken. Bland denna mångfald av upplevelser som har sin bakgrund i ett antal liknande situationellt betingade händelseförlopp, finns ett kognitivt mönster som är gemensamt också för andra supranormala upplevelser.*

När jag i den uppföljande presentationen diskuterar berättartraditionens idémässiga innehåll och samhälleliga förankring sker detta utifrån förvisningen om att näckenmaterialet endast är en del av en större helhet. Utgångspunkten för mig har varit ett avgränsat materialområde, nämligen det s k näckenmaterialet. Under arbetets gång har emellertid intrycken förstärkts, att det centrala i föreställningen om näcken, den kognitiva bearbetningen av mänskliga relationer till omgivningen, natur såväl som människor, har motsvarighet även i material om andra övernaturliga väsen.

Näckentradition ser jag därför som en slags idealtypbeteckning, ett antal nedtecknade berättelser om det supranormala som på formella grunder förts samman men som därmed också avskiljts från sitt kulturella sammanhang. Detta äger enligt min mening giltighet även för traditioner om andra väsen.

Uppläggning och avgränsning

Utgångspunkten för mitt arbete var alltså ett på förhand insamlat uppteckningsmaterial. Ytterligare komplettering av detta material torde inte kunna tillföra undersökningen nya fakta. Materialets brister är många

och i vissa avseenden svåra. Till en del kan de överbryggas med den kunskap om bondesamhällets sociala och kulturella organisation som producerats inom etnologin och dess granndiscipliner.¹¹

I ett första avsnitt kommer traditionens formella drag att beskrivas och exemplifieras. Denna rent deskriptiva del är dels en presentation och sammanställning av tidigare forskningsresultat, dels ett komplement till dessa. Jag vill med detta samtidigt visa på de enskilda utsagornas utformning och innehåll. Det senare är viktigt, eftersom jag med exemplen som utgångspunkt försöker påvisa att de till synes disparata uttrycksformerna ändå har en gemensam idémässig bakgrund. Min avsikt är att få materialet belyst från en annan synvinkel än den som tidigare forskning har haft. Risker finns naturligtvis att mitt urval av exempel inte uppfattas som representativt för helheten. I det sammanhanget hänvisar jag till andra arbeten inom detta område (se kap *Tidigare forskning*). De exemplifikationer som har gjorts ska vid en sådan jämförelse visa sig följa den struktur och det innehåll som karaktäriserar materialet i övrigt.

Berättelsernas mening eller budskap kan dock inte förstås utan att de placeras i sitt sociala sammanhang. De tankesystem som berättartraditionen inrymmer kan inte observeras eller avläsas empiriskt. De måste tolkas, vilket ställer krav på en bärande analytisk strategi jämsides med en insiktsfullhet och en inlevelse i de uttrycksformer som utmärkte denna kultur. En viktig tes för min tolkning av materialet är uppfattningen att de kulturella yttringar som berättelserna exemplifierar också uttrycker och speglar de grundläggande värderingar och den kunskap som fanns samlad i bondesamhället. Jag ansluter mig härvidlag till de forskare som betonar kultur som en förklaringsmodell, ett system att ordna och klassificera det kaos av intryck som omger människan.¹² Kultur kan därför inte heller studeras lösryckt från sitt sociala sammanhang, då den ju också avspeglar den samhällsstruktur vari den verkar.

I ett följande kapitel, Näckenföreställningens kognitiva struktur, presenterar jag en modell av tänkandets grunder. Denna har till stora delar sina rötter i den strukturalistiska antropologin, framför allt då den brittiska. Jag vill i detta sammanhang betona att de analytiska strategier som presenteras och används inte kan sägas tillhöra en speciell skola eller teoribildning. Det har för mig snarare varit fråga om att tillgripa och modifiera de tillgängliga kulturanalytiska redskap som stått till buds. Jag har på så sätt använt mig av tidigare producerad kunskap, ibland genom att bygga vidare på den, ibland genom att ta avstånd från den.¹³ I tolkningsprocessen, som i huvudsak tar sikte på att försöka förstå vilka budskap som förmedlats i denna berättartradition, står jag liksom andra forskare i samma situation dock ensam. Det är i växelspelet mellan del och helhet, mellan försöken att frilägga detaljer och skapa modeller som min egentliga analys äger rum (jfr Ehn-Löfgren 1982: 95). Berättarmaterialet om näcken visar sig i detta sammanhang åskådliggöra flera av de viktiga

gränsdragningar som kännetecknar kulturen under svenskt 1800-tal. I denna analys understryks hur föreställningsvärlden om näcken var ett hjälpmedel både för att markera gränser i tänkandet och för att överbrygga dem. Detta var dock inte den enda funktion som traditionen hade. Näckenberättelserna hade givetvis också ett värde som konstnärliga och underhållande gestaltningar av vardagen. Vad jag kommer att diskutera är *en*, som jag anser mycket väsentlig, aspekt på denna folklorens betydelse för samtidens människor.

I en följande del redovisas de miljöer där näcken tänktes agera, de magiska landskapen. Vikten av att se till den person som upplevde och den situation där väsendet uppträdde, åskådliggör jag genom att låta skildringen utgå från mannens, kvinnans och barnets värld. Med utgångspunkt i olika miljöer diskuteras de ofta förekommande motivens innehåll mot bakgrund av skilda situationella betingelser.

I tolkningen av föreställningens normativa betydelse kommer förutom köns- och åldersmässiga skillnader också dess regionala spridning att uppmärksammas. Detta föranleder i sin tur en diskussion av sambanden mellan tro och social struktur. I detta sammanhang ställs jag inför en mängd frågor som endast delvis låter sig besvaras. Jag finner det dock angeläget att visa på nya frågeställningar, även om sådana fordrar andra analytiska infallsvinklar än dem jag har prövat.

I avslutningskapitlet, Symboliska drag i näckenberättelserna, som har en mer syntetisk karaktär, sammanvägs de resultat som jag har vunnit i mina försök att påvisa en grammatik för berättandet av upplevelser om s k övernaturliga väsen.

Sammanfattningsvis kan undersökningen sägas bestå av en första del som beskriver näckenföreställningen, hur man *berättade* och *tänkte*, och en senare del som beskriver det situationella, hur man *mötte* och *upplevde* näcken under 1800-talet. Den tidliga begränsningen är således nödvändig. Det är endast denna period som kan täckas av ett kvalitativt och kvantitativt godtagbart källmaterial.

2 Näckentraditionens formella uppbyggnad

När jag i det följande beskriver och exemplifierar berättelserna om näcken är det främst de mer generella och ofta återkommande dragen som kommer att uppmärksammas. Jag kommer schematiskt att skissera konstrukturerna av traditionen utan att i detta kapitel närmare penetrera detaljer eller avvikelser. Framställningen grundar sig på såväl tidigare publicerade sammanställningar och karteringar av svenskt traditionsmaterial om näcken, som på egna inventeringar av materialet.¹

De olika motivkretsar och troskomplex som ingår åskådliggörs med hjälp av tryckta och otryckta traditionsuppteckningar. Texterna återges till övervägande delen ordagrant. I några fall har dialektala språkformer måst normaliseras för läsbarhetens skull. Utsagorna har numererats för att enklare kunna användas i hänvisningar längre fram i texten.

I anslutning till de enskilda berättelserna finns även källhänvisningar med uppgift om samling, accessionsnummer respektive sidonummer och landskapsproveniens. Några av motiven finns omnämnda och beskrivna i särskilda sägenregistranter och har där åsatts typnummerbeteckningar. Uppgifter om detta och om annan litteratur som direkt behandlar de återgivna motiven lämnas i noter.

Följande materialredovisning kan också ses som en presentation av den tidigare forskningens uppfattning av näckentraditionens innehåll och omfattning. Den morfologiska modell där väsendets benämning, gestalt och verksamhet bildar utgångspunkt för beskrivandet av en tradition har både för och nackdelar. Åskådligheten vad gäller motivvariation och det systematiska inordnandet efter formella principer gör att ett större material på detta sätt kan överblickas.

Presentationen rymmer i och med detta också förenklingar som senare kommer att uppmärksammas.

Det bör påpekas att flera utsagor om näckens egenskaper, liksom flera av sägenmotiven, är av mycket allmängiltig karaktär och ingår i berättartraditionen om många andra övernaturliga väsen.

Benämningar

De regionala variationerna av folkliga benämningar på väsendet är tämligen stora. Näck, forskarl, strömkarl, bäckaman, bäckahäst, älv och kvarngubbe är delvis synonyma beteckningar på samma gestalt. Näcken är dock en allmän benämning på väsendet i så gott som hela landet.

Bäckahäst, bäckaman och älv är benämningar på väsendet i sydligaste Sverige, ofta så att de representerar var sin del av näckens tänkta verksamhetsområde. Från Småland—Västergötland upp till ungefär Uppland—Värmland är strömkarlen en vid sidan av näcken förekommande benämning. I de norra delarna av landet förekommer också benämningarna forskarl och kvarngubbe eller kvarnrå eller de ersätts helt med -rå, som sjörå eller vattenrå.² Förutom de variationer som förekommer med ordsluten -karl, -man eller -gubbe fanns en mängd lokala varianter som t ex gölamannen, dammapågen, strömkatten, åhästen, ånäcken, strömnäcken, sjönäcken osv och även individuella benämningar.

Benämningen näck är här den terminus technicus som får gälla hela materialet. Ordet näck torde, förutom att det är den vanligaste och mest spridda folkliga benämningen, också vara av relativt hög ålder. Inom det germanska språkområdet finns ordet belagt i fornsvenskans *neker*, fornvästnordiskans *nykr*, danskans *nøk*, fornhögtyskans *nihhus*, tyskans *Nix* och fornengelskans *nicor*. Även i finskan förekommer benämningen *näkki* som låneord.

Ordet näck anses hänga samman med ordbildningar av germanskans *nigu* — lika med tvätta eller bada, ursprungligen av grekiskans *nizein*, tvätta.³

Gestalter

Näckens karaktär som vattenväsen kan härledas ur själva benämningen, varvid de ovannämnda synonyma beteckningarna också avspeglar väsendets tänkta vistelseort. Vidare kan väsendets uppenbarelsesform, dess gestalt, ibland utläsas av benämningen.

Vanligast är den *antropomorfa gestalten*. Näcken omtalas ofta som pojke, yngling, man eller gubbe. I mänsklig gestalt kan näcken inom fornnordisk mytologi jämföras med den ondskefulla vattengudinnan Ran, som med sina nät försökte dra ner sjöfarare i vattnet. Liknande motiv om näcken som farlig härskare över sjöar och vattendrag återges i Olaus Petris Svenska krönika och i Olaus Magnus De nordiska folkens historia, båda från 1500-talet. I den senare avbildas för övrigt näcken som spelman.⁴ Även i den tidiga nordiska balladdiktningen förekommer den musicerande och förföriska näcken i mansgestalt. Den äldsta av dessa ballader, Näckens svek, är uppbyggd kring motivet om näcken som med musik och dans lockar en kvinna till sitt vattenrike. I Harpans kraft kan brud-



”Vad den nu ovan avbildade spelmannen beträffar, som sitter mitt ute i strömmen och spelar på sin giga, så betecknar han ett varsel. När han visar sig, bådär han nämligen, att fogden eller befälhavaren på borgen ska drabbas av en bråd död . . .” Text och bild ur Olaus Magnus Historia om de nordiska folken.

gummen genom sin musik tvinga näcken att återlämna den bortrövade bruden som han gömmer i floden. I den yngsta av dessa tre ballader, Agneta och havsmannen, känns den melankoliska och vackra näck igen som har blivit så omhuldad i 1800-talets litteratur och måleri.⁵

Näcken beskrivs i människogestalt nästan undantagslöst som ett väsen av hankön. Detta gäller som regel också de *zoomorfa gestalterna* där man föreställde sig honom som ett hankönat djur. Av fornhögtyskans *nihhus* i betydelsen krokodil och fornengelskans *nicor* i betydelsen flodhäst, framgår att väsendet mycket tidigt associerades till en djurgestalt.

De tidigaste beläggen med vattenhästgestalten härrör från 1100-talet. I *Landnámabók* beskrivs hur en häst stiger upp ur vattnet, infångas och används i arbete. Berättelsen avslutas med att hästen sliter sig vid solnedgången och försvinner ner i vattnet.⁶ Benämningen *kelpie*, inom keltiskt språkområde, står för ett väsen i hästgestalt som motivmässigt har en direkt motsvarighet i de nordiska vattenhästsägnerna. I isländsk tradition motsvaras detta av orden *vatnahestur* och *kumbur*, förutom benämningen *nennir*, som förekommer i sägner om hästgestalten som ett förföriskt riddjur.⁷ I svensk tradition är hästgestalten, näst efter den antropomorfa, utan tvekan den vanligaste uppenbarelseformen. Dock beskrivs näcken i flera uppteckningar som tjur, oxe, kalv, gris, hund, katt, fisk osv. I några sägenmotiv figurerar näcken som ett ting. I *poikilomorf gestalt* har han i berättandet omnämnts som en silverskål, ett pärlband, en klocka, en kopparbunke eller en halv båt.

Som en markering av näckens övernaturlighet finns i de flesta beskrivningarna drag som visar på egenskaper som helt avviker från det normala. En sådan egenskap är väsendets förmåga att *byta skepnad*. Ofta berättades det om hur näcken kunde uppträda i olika skepnader. Motivet finns belagt i fornnordisk litteratur redan på 1200-talet.⁸ Även benämningen *kumbur* i isländsk tradition torde tyda på gestaltväxling, i detta fallet förvandling från en häst till ett flytande träföremål.⁹ I människogestalt markeras ofta det övernaturliga med *nakenhet*. Ibland kompletteras detta med utsagor om näckens ovanligt långa, eller till färgen gröna eller vita, hår och skägg. I påklädd version beskrivs väsendet ibland som en gråklädd man med röd luva eller förklädd till en bekant mansperson. I djurskepnad är det framför allt *färgen*, förutom situationen, som anger näckens övernaturliga karaktär. Färgen är omväxlande svart eller vit i de flesta beskrivningar där näcken uppträder i form av häst, hund eller katt. Dessutom är *ovanlig storlek* ett utmärkande drag som också gäller för mansk gestalten. Näcken omnämns ibland som ett djur som lever i vatten, t ex som en ål, en kräfta eller en gädda med ett ovanligt stort gap. Nakenheten kan markeras även då han uppträder i djurgestalt, t ex beskrivs han som en flådd fölunge eller kalv.

Motiv

Till ett folktroväsens verksamhetsområde räknas inte bara de motiv som beskriver väsendets agerande, utan också dess tänkta vistelseort och sociala karaktär. Med motiv avses en utsagas minsta berättande del, som kan traderas som en kompositionell enhet. Termen kan när den används om folktroberättelser sägas vara likvärdig med tidigare nämnda folktroelement.

Generellt sett tänktes näcken vara ett ensamväsen av hankön som uppehöll sig i eller i närheten av vatten. Berättelserna om näcken återger därför ofta händelser som utspelat sig då människor varit i kontakt med vatten eller vistats i dess omedelbara närhet. Det kunde vara vid sjöstranden, vid barnens badstrand, kvinnornas bykbrygga eller vid strandängen där boskapen betade.

I flera berättelser beskrivs passerandet av vattendrag eller nyttjandet av det rinnande vattnet som anledning till möten med näcken. Bron eller vattenkvarnen är i dessa skildringar två ofta förekommande platser, vilka nämns som näckens hemvist. Näcken ansågs allmänt vara ett farligt och hotande väsen, som man oftast försökte undvika eller skydda sig mot. Liksom i de flesta andra traditioner om övernaturliga väsen ansågs näcken kunna ge sjukdomar och förvillan.

Flera berättelser finns som beskriver hur näcken på olika sätt försökt dränka människor. Han beskrivs ofta som särskilt farlig för kvinnor, som

han försökt förföra eller på annat sätt få i sitt våld. Ibland omtalas näcken som musikanter. Även här är det oftast den farliga och förvillande sidan som framhävs. En rik berättelserflora har bildats kring motivet hur näcken lärt ut sitt magiska spel och hur bygdespelmän därigenom fått sina gåvor.

Utan pretentioner på fullständighet, vill jag i det följande presentera traditionens vanligaste motiv. De exemplifieringar som görs utifrån upp-teckningsmaterialet har ofta en personlig prägel och får endast ses som en variant av motivet. Det gäller särskilt de berättelser som återger berättarens egna eller av honom närstående personers supranormala upplevelser. Dessa utsagor, som i det följande kommer att benämnas memorat, är av stort intresse, eftersom de visar på traditionens tillämplighet för den enskilde individen i olika situationer.

Flertalet utsagor kan karaktäriseras som sägner. Det gäller främst berättelser som vid jämförelse har relativt fast innehåll och handlingsförlopp. Sägner har ofta en rätt omfattande geografisk spridning trots att berättelsen återges som om den vore unik och beskriver en verklig händelse. Med ledning av de bärande motiv som ingår i berättelsen kan utsagan ofta kännas igen som en variant av en bestämd sägentyp.

Flera utsagor saknar memoratens och sägnernas berättande form. Bland dessa trosutsagor finns en genre, ritbeskrivningen, som ger anvisningar om hur människor skulle bete sig i olika supranormala situationer. I presentationen av de teman som berättartraditionen består av koncentreras dock intresset mer till berättelsernas innehåll än till den form i vilken de nedtecknats. Materialets genreindelning i förhållande till den regionala motivvariationen kommer att behandlas i avsnittet Näcken och samhällsstrukturen.

Vattenhästen

I sydligaste Sverige, där näcken ofta ansågs vara en häst och vanligen benämndes bäckhäst, finns några motiv som anknyter till väsendets vilja att dränka sitt offer. Bäckhästen försöker lura barn eller någon vuxen att rida på sin rygg.¹⁰

Barnens ritt ingår framför allt i två sägentyper. Båda beskriver hur några barn uppmärksammar en betande häst på en äng vid en sjö eller ett vattendrag. Hästen blir dock längre allt efter som barnen kryper upp på dess rygg. När ett av barnen utbrister t ex ”Jesus kors sicket långt hors”, bryts väsendets makt. I denna sägen är det alltså nämmandet av kristna namn eller symboler som räddar barnen från att bli dränkta. I de fall väsendet kallas näck bryts hästens makt över barnen genom att ett av dessa, beroende på att det inte kan tala rent, i stället för ”räck mig upp” säger ”näck mig upp”. Därigenom avslöjas hästens verkliga karaktär och barnen kastas av innan näcken dyker ner i vattnet.



Bäckhästen lurar barnen att rida och blir längre och längre ju fler barn som samlas på hans rygg. Teckning av Axel Ebbe i Rijm å rodevelske.

Följande uppteckningar får exemplifiera dessa två sägentyper, där benämningen näck på hästgestalten i den senare utsagan också visar på en nordligare utbredning än den förra.

Det var en gång en del skoleglytta, som kom från skolan och skulle gå hem. Och då fick de se en vit häst, som gick ute i en mad och betade. Och de funderade på, att de skulle rida på hästen och en del hoppade opp på honom. Men ju fler, som hoppade opp, desto längre blev hästen, så att det blev plats till allt fler och fler. Men då ett av barnen fick se hur lång hästen hade blivit, ropade det: Jösses kors, de va ett långt hors. Men då slängde hästen av dem alla och försvann i bäcken. Se det var ordet kors, som han inte tålte att höra annars hade han fått alla opp på ryggen på sig och sen hade han sprungit i bäcken med dem (Ex 1 LUF 1892: 1—2 Skåne).

Näcken han kan uppträda som en häst, en stor fin häst. Det var några barn som var och lekte här strax intill vid en liten sjö och då gick där en stor vit häst, som de inte hade sett förut och nyfikna och kliiga som sådan pojkar alltid är, skulle de ta och rida på den där hästen. De klev upp den ena efter den andra men så var där en liten, och han kunde inte tala rent. "Jag näcker inte" sa han — jag räcker inte menade han. Då satte hästen av i sken och barnen trillade av hit och dit och sen fortsatte han ner i vattnet, så att det brusade om honom. Se, det var bara för att den lille sa "näcken" — det tål han inte att höra (Ex 2 LUF 4702: 11 Småland).

Förutom sägnerna om barns ritt på näcken finns det också olika berättelser om hur han har lurat någon vuxen att rida på honom. I dessa utsagor är det i regel en man, ofta en dräng, som på hemväg om kvällen träffar på en främmande häst.¹¹

En gång gick en dräng vid sjökanten. Som han gick där kom en vit häst och gick bredvid honom. Drängen hoppade upp på hästryggen ty han tyckte att det skulle bli intressant att få rida på en så präktig häst. På ögonblicket bar det av ned i sjön. Då förstod drängen att det var näcken han råkat ut för, varför han sade: "Nu ska näcken ha tack för sällskapet". Då försvann denne och drängen lyckades genomblöt att rädda sig iland (Ex 3 NM, EU 2473: 162 Småland).

Vid sidan av dessa motiv om näcken i hästgestalt berättas hur han låtit sig fångas och utnyttjas som dragare framför plog och harv.¹² En vanlig inledning i denna sägen är att en piga får till uppgift av sin husbonde att hämta den betande hästen för att spanna för och plöja eller harva en åker. När hon kommer till hagen finner hon två hästar som är lika varandra och tar en av dem med sig hem. Bonden som får höra om de två hästarna råder då pigan att lösa sitt förklädesband innan hon selar av hästen på kvällen. Pigan följer rådet och hästen får då endast förklädet med sig ner i vattnet.

En piga tjänade hos Esaisson i Juggömåla. Hon skulle gå och hämta en häst och harva med ute vid Jonsegöl. Hon harvade med den hela dagen, men när bonden fick se den sade han: Hur många hästar var där i hagen i dag? Där var tre, jag tog en av dem. Så sade han: När du nu släpper honom i kväll där du tog honom skall du ha förklädesbandet upplöst annars får du följa med. Det gjorde hon men hästen som hoppade i gölen fick tag i hennes förkläde så det följde med (Ex 4 LUF 4756: 53 Småland).

Förutom olika varianter på detta tema finns flera utsagor som behandlar det avsiktliga infångandet av näcken.¹³ I dessa berättelser nämns ofta stället i betslet som det magiska instrument som håller honom fången. Ofta slutar dessa sägner med att en kvinna, som inte känner till förhållandet av misstag lösgör näcken.

Någonstans vid Åsunden var det en bonde som gjorde vårplöjningen med näcken. Först skickade han sin piga till ängen för att hämta hästen. Hon kom tillbaka och talade om, att det gick två hästar i hagen. — Ta den främmande, sa bonden. Hon hämtade den främmande hästen och bonden använde den under hela vårbruket. Men han vågade aldrig ta betslet ur munnen på hästen. En gång skulle pigan sela av

hästen. Hon stod då i andra tankar och tog bort betslet. Det första hästen gjorde, när han hade sluppet betslet var att springa rakt ut i sjön (Ex 5 Åström 1962: 25—26 Östergötland).

Näcken visar sig vid gårdshusen

Flera berättelser handlar om hur människor under särskilda omständigheter skrämts av näcken inne på gården eller i dess omedelbara närhet. Framför allt är det kvällar och tidiga morgnar som man stött på honom och blivit förvillad och sjuk. Ofta utspelar sig dessa händelser i anslutning till kvinnors arbetsplatser. Det kunde vara i fähuset, vid byk- eller brygg-huset eller vid arbete på åker och äng.¹⁴

Bäckamannen kunde förvandla sig och taga vilken djurskepnad han ville. På ett ställe hade de en ko, som skulle kalva och de gingo därför upp och ut i fähuset på natten för att titta till kon. När de då kom ut i fähuset, låg där en kalv i rännan bakom kon. De gingo då bort för att taga kalven och lägga in den i en kätte, men när de böjde sig ner för att ta kalven, gav kalven till ett tjut och försvann. Det var bäckamannen, som hade förvandlat sig till en kalv (Ex 6 IFGH 2825 Skåne).

I Attarps by, i samma socken, stod en natt en piga i ett kök och bykte kläder. Då kom bäckahästen dit, lade nosen på nedre delen av den öppna halvdörren, öppnade ett hiskligt gap och sade: Har du sett ett så stort lybe? Men pigan var inte värre vid det än hon tog ett öskar med skällhet lut, slängde den i bäckahästens gap och svarade: Har du smakt så het sybe? Då travade han bort och lämnade pigan ifred (Ex 7 Wigström 1881: 181 Skåne).

Det har även berättats om hur näcken tagit tjänst som dräng och begärt en lie som enda lön.¹⁵ Som regel talar han om att lien ska användas i en tvekamp mellan denna och en annan näck. En avslutning på den här säg-nen är att bonden genom att se på vattnets färg kan avläsa vilken av näc-karna som gått segrande ur striden.

I Östersta, Elganäs, Hjortsberga bodde i början av 1880-talet en bon-de som hette Jonas, vilken i dagligt tal kallades Gufar i Östersta. Han hade vidsträckta slättermarker utmed Elganässjön och var alltid illa vidkommen att få fatt slätterfolk. Ett år kom en främling och frågade om han kunde få hjälpa till med slättern. Hans erbjudande blev mot-taget med tacksamhet. Och maken till slätterkarl hade Jonas aldrig haft. På kvällen ville främlingen gå sin väg igen, trots att Jonas för-sökte få honom att stanna kvar. När inga övertalningar hjälpte, resig-nerade Jonas och tog upp sin penningbörs för att betala sin dagsverka-

re. Men denne ville inte ha annan lön än lien, som han slått med under dagens lopp. Detta var en underlig begäran, tyckte Jonas. Vad skulle han med lien till när han inte ville slå längre? Främlingen omtalade nu, att det var han som härskade över Elganässjön och att han utmanat näcken i den närbelägna Sjöatorpssjön på envig. Envigen skulle försiggå följande dag. Vore Jonas nyfiken på vem som hade segrat, skulle han på kvällen gå ner till sjön och se på vattnet. Vore det rött hade Sjöatorpsnäcken segrat, men var det grönt, hade han själv segrat. När slätterkarlen sagt detta sade han farväl tog sin lie och gick. Följande kväll gick Jonas ner till sjön och då var vattnet grönt som nyslaget gräs, varför han förstod att Elganässjöns näck segrat och dödat sin motståndare (Ex 8 LUF 4724: 4 Småland).

Möten med näcken ute i naturen

Den största delen av uppteckningsmaterialet behandlar riskerna vid möten med näcken då man vistades i naturen. Framför allt skulle man vara försiktig vid vatten eller vattendrag under dygnets mörkare del, under kvällar och morgnar. Dessa berättelser beskriver hur man har sett honom i olika skepnader eller att man har hört hans musik.

Mamma sa att hon såg en. Hon bodde hemma på Stenkullen och följde med Andersfarbror och gäta gettra. Då såg hon en liten gubbe satt på en sten och slog hälarne ner i vattnet. Va ä dä förn'liten gubbe, sa hon åt Andersfarbror. Tyst da, dä ä näcken, sa han och hon kunde inte annat se än att han kröp ner i vattnet (Ex 9 ULMA 5849 Hälsingland).

En gång skulle jag gå till Gylle och då jag kom till en djup grop, såg jag där en sill plaska i vattnet. Jag tyckte, detta var konstigt, stannade och tittade på detta djuret som simmade bort till en buske. Där stack sillen upp huvudet, men nu hade hon ett gap, stort som den värsta gädda. Då blev jag rädd, jag hade en mjölkkruka i handen, men jag lade ändå till bens allt vad jag kunde. Följande vecka blev jag illa sjuk och jag kan ej tro annat än att det var ellen som förskapat sig, ty han är stygg att sno efter kvinnfolk här i dessa trakter (Ex 10 Stenklo 1952: 26 Skåne).

Vid midnatt var i allmänhet enligt gammal tro, farligt att gå över rinnande vatten. Man ansåg att näcken vid denna tid på dygnet hade makt att kunna draga en till sig i vattnet och dränka en (Ex 11 NM HA Dalsland).

Näcken, som vi säger, förvillar människor på många sätt. Jag har hört näcken spela fiol, så fin musik har jag ej hört, jag minns det än. Jag

ber att få tala om det. Jag var tjugo år gammal, mina morföräldrar bodde på Kärrviksholm nära intill Birköbro i Urshult socken. Min mor och jag hade legat där över natten, vi skulle tidigt hem på morgonen, klockan var halv fyra, vi skulle gå över Birköbro, när vi var mitt på bron fick vi höra den fina musiken rätt ut i sjön. Vi gick en stund och hörde det båda men sa ingenting. Jag kunde inte tåga utan sa, hör ni mor hur väl di spelar, vilket det är? Tyst barn, sa mor och tog mig i armen tills vi kommit över bron, sen sa hon att det var näcken. När du hör honom spela så får du inte säga det, då drar han dig i sjön. Det har jag hört många gånger, sa mor (Ex 12 LUF 6567 Småland).

I framför allt södra Sverige fanns föreställningen att näcken visade sig som ett ljussken eller att han hade en lykta eller motsvarande som han lys-te med. I likhet med materialet om s k lyktgubbar fanns här flera sägenvarianter där det beskrevs hur en nattvandrare fått hjälp av väsendet genom att han lyst honom vägen hem.¹⁶

När de såg lyse på Toften om kvällarna, så sa de förr att det var näcken. Min mor, som var född i Gäddvik, rodde en kväll över Toften. Hon hade varit borta och skulle hem. Då fick hon se det där lyset och hon tyckte att det följde efter henne. Annars sa de, att näcken var som en häst. De hade den tron förr, att när de fick se lyse på sjön, då skulle någon snart komma att drunkna. Det där lyset var ett förebud (Ex 13 IFGH 794 Närke).

En kväll, då Björnsingen var ute och gick med en säck på ryggen, fick han se bäckamannen. Hör du, lys mig hem, så ska du få en peng, sa han. Men när han kom hem, så gav han honom inte nån peng. Men då dunkade bäckamannen i dörren och till sist måste han slänga ut en peng åt honom (Ex 14 NM HA övernaturliga väsen II Skåne).

I en del utsagor omnämns hur näcken förvandlat sig till ett föremål och på så sätt försökt locka människor att ge sig ut i vattnet för att bärga det åtråvärda.¹⁷

I Kölabodasjön i Göteryd bodde näcken. Då tre kvinnor en dag stodo vid sjön och klappade byk fick den ena se ett underbart vackert pärlband, som skiftade i alla regnbågens färger. Det flöt på vattnet nära intill stranden, skimrande och lockande, varför flickan gick ut i vattnet för att få tag i det fina bandet. Men hon kunde inte nå det med händerna, ty allt efter som hon kom ut på djupet flyttade sig pärlbandet allt längre ut så att avståndet alltjämt var lika långt dem emellan. Men det skimrande pärlbandet lockade och drog och snart stod flickan ända till armarna i vattnet. De som stodo på stranden märkte faran och ropade häftigt på en gång: Akta dig, det är näcken. Då för-

svann pärlbandet och först nu kom flickan till besinning och räddade sig till stranden. Hade hon varit ensam, hade hon varit förlorad, ty de som lät sig lockas aldrig så litet av näcken, var helt snärjda i hans garn (Ex 15 NM EU 2473: 159 Småland).

I en annan sägen beskrivs hur man skjutit näcken. Sägnen har även berättats om andra övernaturliga väsen. Ofta ingår förvandlingsmotivet även i dessa varianter.¹⁸

Nere i Blekinge satt näcken på en sten i en bäck och spelade fiol. Då kom Haralds far. Sitt du där, tills jag kommer tillbaka och har vatt hemma, sa han, ska jag allt lära dig att spela. Och han gick hem efter bössan och sköt honom. Då blev det ett levande i bäcken, så att det var inte ve'tigt. Och när han gick dit och skulle titta hurudant det såg ut, hittade han ett benrangel som efter en stor häst (Ex 16 LUF 2674: 4 Småland).

Näcken — en fara för kvinnor och barn

Ett välkänt drag i traditionen om näcken var hans erotiska läggning. Flera utsagor knyter an till motiv ur äldre ballader och annan folkvisetradition.¹⁹ Näcken kan i dessa berättelser uppträda i form av en dubbelgångare till kvinnans man eller fästman och ibland som en välklädd herreman.

Bäckahästen eller vannhästen håller sig vid kärr. Den kan förvandla sig så att den blir så lång. En flicka hade en fästman, som hette Sven. En gång tyckte hon att hennes Sven kom på vägen. Hon sade: Nu kommer Sven och gick ner till grinden för att möta honom. Men den, som hon tyckte var Sven, var en karl utan huvud. Det var bäckahästen (Ex 17 NM HA övernaturliga väsen II Skåne).

Det var en piga, som stod och borstade byk vid sjökanten. Då kom där en fin herrekarl och ställde sig till att bliga på henne och han var klädd som en kronans sergeant och han ville vara närgången mot pigan, men då förstod hon vad det var för slags herre, så hon sa, Goddag, herr näck, sa hon och då försvann han, för han tålde inte höra sitt namn (Ex 18 ULMA 5669: 84 Småland, texten är språkmässigt delvis normaliserad).

De icke kyrktagna kvinnorna och de odöpta barnen ansågs vara särskilt utsatta för näckens ondska.²⁰

En kvinna, som fött barn, skulle inte gå över vatten, innan hon blivit kyrktagen. Men så var det en, som måste gå och se efter kreatur och



Nacken, den nakne mannen med bladbekront hår och skagg, försöker rövra en kvinna till sitt vattenrike. Brudrovmotivet, som det framställdes i 1800-talets borgerliga konst. Oljemålning signerad J W Wallander.

då gick hon över en bro. Då kom nacken som ett ungt föl och ville ta henne på ryggen, men hon hade med sig en liten tos, som var dopt och tog henne i handen. Själv var hon ju hedning (Ex 19 Bergstrand 1949: 31 Halland).

Om faddrar gick över rinnande vatten med barnet, så skulle de spotta i detta och akta sig för att se tillbaka, detta för att nacken ej skulle ta barnet vid badning framledes (Ex 20 NM EU 21806 Västergötland).

I flera utsagor antyds att näcken inte var något som vuxna trodde existerade utan mer kom till användning i skrämmande syfte då barn skulle hållas från den farliga lekplats som vattnet ofta utgjorde.²¹

Näcken talade man om under benämningen näckagubbe, men det berättades aldrig om att någon sett eller hört honom, ej heller att han höll till i forsar utan i sjön. Man sade till barnen att de ej skulle gå till sjön ty då kunde näckagubben komma och taga dem (Ex 21 NM EU 29247 Västergötland).

Näcken tycks uteslutande tjäna som buse att skrämma barn med så att de inte går för nära brunnen eller stranden. Gå inte dit, näcken ta' de, säger man (Ex 22 ULMA 1835: 1 Norrbotten).

Näcken hindras att dränka badande

Direkt anknytning till väsendets farlighet i vatten har alla de utsagor som behandlar hur man ska bete sig vid bad. I berättelserna omvittnas hur framför allt barn och ungdomar, men ibland också äldre personer, använt olika slags riter för att förhindra att näcken ska dränka dem eller ge dem sjukdomar. Ofta beskrivs ett rituellt agerande, man kastar en sten på ett speciellt sätt, sticker ner en kniv i strandkanten, spottar i vattnet, offrar en brödbit, samtidigt som man läser eller skriker en magisk formel eller ramsa.²²

Om man kastade upp en sten så att den föll ned lodrätt i vattnet utan att plaska, så band man näcken (ex 23 ULMA 546: 4—8 Dalarna).

När vi skulle bada, skulle vi binda näcken först. Då kastade vi stenar i sjön. När man kom upp, skulle man spotta i vattnet å säga: Tvi för löss och skorv (Ex 24 IFGH 974 Närke).

När de gick att bada så hade di alltid en kniv med sig, den stack di ner i sanden vid sjölandet, så sa di: Näck lille va pao lann, men vi ä i vann. Det upprepades tre gånger. Så hade di alltid löjebett med sig och stoppade i munnen när di gick ut i vattnet (en brödbit eller sockerbit) (Ex 25 LUF 6567 Småland).

De olika formlerna eller besvärjelserna varierar i innehåll. Man anknyter oftast till näckens förhållande till stål eller försöker genom besvärjelser att få näcken bort från vattnet medan man själv vistas där. Förutom ovan nämnda exempel kan följande anföras.

När jag var barn var det vanligt att vi skulle binda näcken när vi skulle bada. Innan vi gick i vattnet så tog vi vattnet tre gånger i handen och

kastade på land och sade: Näkki maalle, itte järveen, Jeesus siunakoon (näcken på land, jag i sjön, Jesus välsigna). När vi så hade badat så måste vi göra så att näcken kunde komma tillbaka till vattnet. Då tog vi vattnet tre gånger i handen och kastade ut åt sjön och sade: Näkki järveen, itte maalle, Jeesus siunakoon (näcken i sjön, jag på land, Jesus välsigna) (Ex 26 NM HA övernaturliga väsen Lappland).

När man badade skulle man för att skydda sig för näcken innan man gick ned i vattnet ropa: näck stål i vattnet, mor din va en nåltjuv, far din var en ståltjuv (Ex 27 NM HA övernaturliga väsen Värmland).

Om man skulle bada, skulle man sätta en nål i ett näckblad och skrika högt: Näck, näck nålatjuv, far din va en stålatjuv, å mor din va en frilla, gick i alla byar å gjorde småbarn illa. Då kunde man bada utan fara sen (Ex 28 ULMA 15520: 5 Småland).

Näcken kunde även bindas vid andra tillfällen än just bad. Det omtalas att liknande tillvägagångssätt kom i bruk vid bykning av tvätt och annat arbete i samband med vatten.

Sjukdomsalstraren

Ibland uppgavs att orsaken till näckens lust att dränka människor vara att han traktade efter kristet blod.²³ Förutom detta ansågs näcken kunna ge både människor och djur olika slags sjukdomar. Oftast kallas dessa sjukdomar eller skador för näckabett. Näcken kunde även följa med dricks-vattnet och därför fanns det förhållningsregler även i samband med att dricka vatten.

Allri hörd ja no ann om näkken, än di va å bada, å fekk no ont senn, då sa di att näkken ha beti dom, di vart näckbetn, då offra di för dom å kasta i no i sjön (Ex 29 ULMA 2983: 1 Västmanland).

Näcken troddes sätta kramp på folk när dom badade i sjön. Sen dom gått till botten sög han blod ur de drucknades näsa, därför var lik av drucknade ytterst vanställda. Näcken ville hava kristet blod så vart han salig på domens dag sade de gamla (Ex 30 NM EU 7216 Småland).

Ibland omtalas att näcken får makt över dem som spillt blod eller urin i hans vatten eller med kreaturen vars mjölk hamnat i vattnet.

Om mjölk spilles i vattnet, får näcken makt med kon av vilken mjölken är kommen (Ex 31 Hofberg 1868: 216 Närke).

Gemensamt med andra traditioner om övernaturliga väsen är också att

näcken förvillar och att det var farligt att berätta om ett möte med väsendet innan man sovit på saken.²⁴

Om man blivit vilseledd av näcken därute, hade man letat ut ett någorlunda osvikligt sätt att komma tillrätta. Och detta sätt var att ta av sig rocken, vända ut och in på densamma och därefter taga den på sig. Näcken lyckades emellertid ofta att så påverka dem, vilka han lett vilse att de ej kommo ihåg att göra så (Ex 32 Söderberg 1924: 39 Gotland).

Den som sett bäckamannen, får inte tala om det förrän han sovit på det (Ex 33 NM Rosén: Gammal sed och tro, nr 5 Skåne).

Näcken som spelman

Föreställningen om näckens musikaliska förmåga är välbelagd i berättartradition från i stort sett hela Sverige. Materialet behandlar tre olika motivkomplex. Först och främst finns ett stort antal utsagor som beskriver hur personer hört näckens musik. Oftast ansågs detta vara farligt och ibland nämns att näcken genom sitt spel lockade människor i sitt våld. Musik i naturen blev ett tecken på att näcken var närvarande. Ett annat motivkomplex behandlar en speciell låt, oftast kallad Näckens polska, som näcken själv eller en spelman spelade. Ibland beskrivs hur spelmannen, som lärt sig spela den av näcken, liksom åhörarna blir trollbundna av den magiska musiken. Spelmannen kunde inte av egen vilja sluta spela och människorna kom därför att dansa sig till döds. Det tredje motivkomplexet består främst av olika ritbeskrivningar av hur man kan lära sig konsten av näcken.

Det berättas att det främst var vid det rinnande vattnet, vid vattenfall, kvarnar och under broar som näcken spelade. Han spelade som regel fiol, men någon gång kunde det vara dragspel eller flöjt. Liksom i övriga motiv var det under kvällen eller i gryningen som väsendet gav sig till känna. Ibland nämns vissa nätter som speciellt utsatta, t ex torsdagsnatten eller midsommarnatten.

En gång vaktade en moster får vid så kallade Sjöliarna vid Hjärtvadsvadsbron. Då solen dalat samlade hon sin hjord och i sakta mak gick färden mot nämnda bro mot kyrkbyn till. Plötsligt hörde hon från böljorna en musik så härlig, att hon aldrig varken förr eller senare ens kunnat drömma något så härligt, så underbart. Det var näcken, tänkte hon och iväg bar det, allt vad fötterna orkade med, tills hon med hjärtat i halsgropen äntligen nådde sin husbondes gård (Ex 34 VMA 3040 Halland).

Emanuel Eriksson talade om att en gång när han gick hem från kvarnen, han hade en husbehovskvarn och han hade varit där och malit en

kväll, när han kom ett stycke på hemväg, han var inne i sitt gärde fick han höra en så underbart vacker musik från sjön som låg intill gärdet. Han sade att det var så frestande att börja stampa takt till musiken. Men han förstod att det var näcken som spelade så han stack fingrarna i örönen och sprang hem (Ex 35 NM EU 263118 Småland).

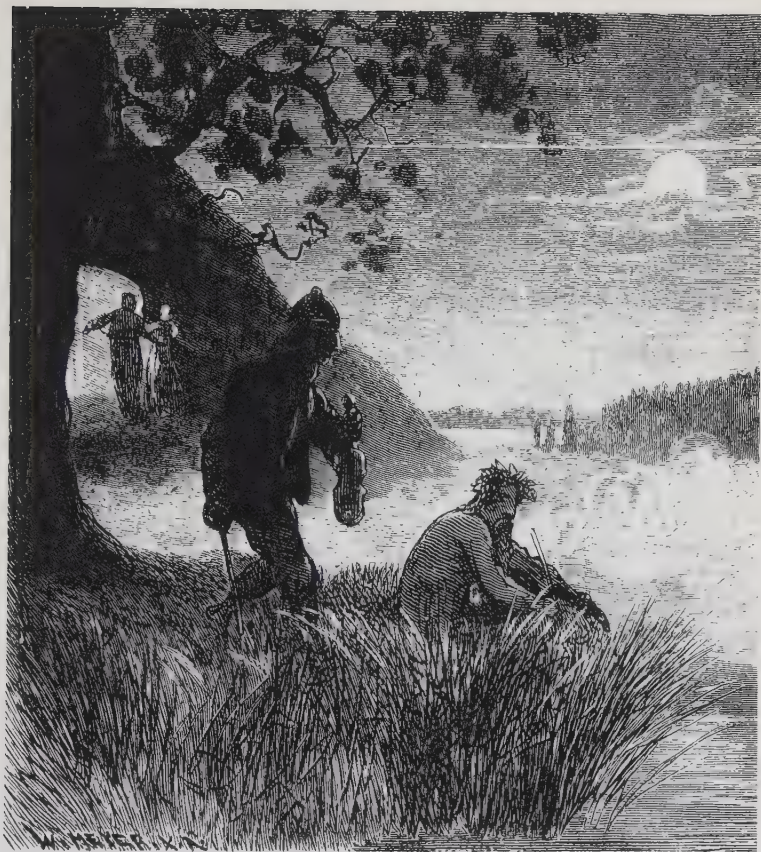
Näckens polska, den magiska musik som näcken spelade, sades vara så medryckande att de som dansade efter den inte kunde sluta förrän solen gått upp.²⁵ Det sades också att en del helt enkelt dansade ihjäl sig. Ibland berättas det hur näcken spelade folk ner i vattnet och att inte bara mänsklorna som hörde polskan måste dansa utan även bord och stolar. Den spelman som lärt sig den här polskan av näcken kan som regel inte själv sluta spela. I en sägen berättas det hur en dövd eller utifrån kommande person räddar spelmannen och åhörarna genom att skära av fiolsträngarna med en kniv.²⁶ Ofta uppges det magiska i musikstycket vara förbundet med någon eller några repriser i polskan.

Jag har hört talas om att det kunde vara farligt att lära sig spela av näcken. Fiolen kunde bli förtrollad så att spelman inte kunde sluta spela och de dansande inte kunde sluta dansa utan måste dansa ihjäl sig och för detta fanns ej annat botemedel än att skära av strängarna på fiolen, men det kunde ingen göra av dem som var inom trollkretsen utan det måste vara någon som stod utanför trollringen och därför kunde det hända att inte någon sådan person fanns i närheten som kunde hjälpa dem (Ex 36 NM EU 21758 Östergötland).

Det fanns också spelemän som spelade någon av de tolv älvapolskorna (älvens tolv polskor). Men om de inte kunde stanna i rättan tid spelade de ihjäl sig. En gång hade några spelemän samlats i en stuga. Där de spelade för folket. De spelade fler och fler älvapolskor och dansade så de var genomsvetta. Då var det en dräng som kom försent dit och han ställde sig först att titta genom fönstret. Han hade inte varit med om älvapolskorna från början och var inte förtrollad av dem utan såg hur satan tagit överstyret och stod där inne mitt på golvet bland de dansande. Drängen gick in men kunde inte få spelmännen att låta bli förrän han skar av strängarna på varenda fiol (Ex 37 LUF 3493: 27 Småland).

Näcken som läromästare

Medan näckentraditionen i södra Sverige, ungefär Götaland och Svealand, var mångfasetterad med stor motivrikedom och omfattande variantbildning är det norrländska materialet betydligt mer homogent. Traditionen var i norra Sverige oftast knuten till ett manligt vattenväsende som musikutövare och som kvarnrå. Materialet domineras av beskrivningar



Näcken som läromästare i fiolspel. Illustration i andra upplagan av Geijer-Afzelius Svenska folkvisor 1880.

hur man kunde lära sig spela av näcken och av berättelser om hur kända spelmän lärt sin konst. Berättelserna anknyter ofta till skildringar av bygdespelemän och om annan spelmanstradition. Till skillnad från den sydligare traditionen förknippas näckens musik mer sällan med några erotiska motiv. Näcken karaktäriseras i stället som en demonisk spelman vars musik var farlig eftersom den hörde djävulen och det syndiga livet till, dit också dansen räknades. Sambanden med djävulstraditionen finns dock i hela landet men har en klart dominerande framtoning i det norrländska materialet.²⁷

Ritbeskrivningar kring temat näcken som läromästare i musik finns från hela landet.²⁸ Som regel omnämns natten som den tidpunkt då näcken lär ut sin konst, ofta tre torsdagsnätter i följd. Ibland nämns midsom-

marnatten, Tomasnatten eller söndagsnatten. Mötesplatserna är ett rinnande vatten vid en bro, en kvarn eller en korsväg. Någon gång ett nordrinnande vatten.

I sydligaste Sverige omtalas hur man kunde *byta fiol med näcken* genom att t ex en torsdagsnatt lägga sin egen fiol under en bro och på morgonen återfinna två likadana fioler. Den egna fiolen, som märkts med ett hårstrå, var då stämd av näcken.

Ville en spelman bli riktigt duktig, skulle han hänga sin fiol under en bro en kväll. När han så kom för att hämta den om morgonen, hängde där i stället två fioler. Den ena var näckens egna och den andra var spelmannens, som näcken hade spelat på under natten. Kunde då spelmannen ta sin egen fiol tillbaka, blev han en mycket duktig fiolspelman och kunde spela den så kallade ellestrofen, till vilken också bord och stolar dansade. Men om han tog näckens fiol, kunde han inte alls spela ty på den kunde endast näcken själv spela (Ex 38 Andersson 1965: 125 Skåne).

De två följande exemplen får här illustrera två något nordligare förekommande beskrivningar av hur man kunde lära sig spela av näcken. Den ena handlar om hur man fick *spänna bälte med näcken* och den andra beskriver hur man i en ordväxling med honom, måste ge det rätta svaret på frågan om spelmannen ville ha *fingrarna ställda efter fiolen eller fiolen efter fingrarna*.²⁹

Strömgubben den kunde de lära sig spela av. Då skulle de gå till en sjö, där han vistades och när han kom och skulle lära dem spela då spände han först om sig ett rep och därpå tog han ett och spände om den han skulle lära. När han spelat färdigt då hoppade han ut i sjön igen och så högg han tag i den andres rep och var det så att denne ej hade med sig en kniv och skar av repet, då tog strömgubben honom med sig ner i vattnet. Därför skulle de som ville lära sig spela av strömgubben ha med sig en täljkniv i smyg, när de gingo till honom, så att de kunde skära av repet (Ex 39 NM EU 4654 Västergötland)

Gamle Österplan sa, att när man skulle lära tå strömkarn så fick man gå ner tre kvällar i rad. Den första kvällen hörde man bara hur strömkarn stämde o likaså den andra. Men den tredje, då reste han sig upp o då var han som en finer herre, o då spelte han. Och de va klara toner de! Sen frågte han, om han skulle vända fiolen etter fingrera eller fingrera etter fiolen. Då skulle man svara, fiolen etter fingrera, annars vred han sönnner en helt o hållet. Sen tog han fiolen och vred i den, så en tyckte det krasade o geck sönnner helt genom. Men sen kunne en spela. De var bara att gnia de — de gick av sig självt (Ex 40 ULMA 1259 Västergötland).

I de flesta motiven om näcken som läromästare i spel nämns olika former av *betalning eller offer*. Vanligast är en svart katt, ibland nämns andra djur, ofta svarta. I en del utsagor omtalas att katten inte fick ha så mycket som ett vitt hårstrå.

Att näcken var anträffbar om Tomas berättas även från Hemsjö: Gladens Sven — en mycket omtalad spelman i Hemsjö — lärde sig att spela av näcken. Han hade gett näcken en svart katt på tomasmässennatten. Han spelade så möblerna dansade och kunde inte sluta förrän de skar av strängarna för honom (Ex 41 IFGH 2876: 8 Västergötland).

Di hadde för säj att ve en bäck som rann i norr å söder, där skulle di få lära säg spela åv näcken. Di skulle offra en katt, som inte feck ha ett vitt hår. Näcken kunne forma säj, förskapa säj på olika sätt (Ex 42 NM EU 28409 Närke).

Andra offer som nämns är ett stycke kött, ofta en fårbog eller tre droppar blod från spelmannens lillfinger. *Yttersta leden*, som näcken ibland sägs begära, avser huvudet eller egentligen själen, men eftersom spelmannen lurar väsendet genom att hålla upp t ex lillfingret ovan huvudet, blev det ofta ett offer av ett finger eller en bit av ett finger.

Näcken var samma person som forskarlen och härstammade från onda andar. Av honom skulle man lära sig spela fiol vid ett nordrinande vatten, dit man gick och satte sig tre torsdagskvällar efter varandra. I kvällningen kom näcken och ville lära en, men då skulle man också lova honom sin själ (Ex 43 ULMA 3728 Dalarna).

Om en spelman berättas hur han lurade näcken på den översta leden. Då han hade lärt spelkonsten hade han inte någon svart bagge att giva, varför näcken skulle ha översta leden av honom. Han stack då upp högra handens lillfinger över huvudet och näcken tog översta leden och försvann. Nordqvist i Korsberga har sett spelmannen (Ex 44 NM EU 21806: 55 Västergötland).

En särskild sägen har utbildats med motivet där näcken ska ha en fårbog eller ett annat köttstycke i betalning och av spelmannen får ett avnagt ben utan kött. Mot denna halva betalning får spelmannen bara lära sig halva spelkonsten. Ofta sägs, i form av en rimmad vers, att spelmannen fick *lära sig stämma sin fiol men inte att spela*.

Näcken och strömkarlen var nog detsamma. De skulle vara i strömmar och lära dom spela. Bara de hade till att muta'n bra så, de skulle ge'n en svart katt och ett hästlår. Men om det inte var något kött på fick de lära sig stämma men inte dra på. Då sa han: Ja ska lära dej stämma,

men inte dra på, för att du gav mej ett ben, som inte kött va på. Nej, men det var nog skillnad ändå. För näcken han skulle ju bitas, men strömkarn han va väl inte elak? (Ex 45 NM EU 28409 Västmanland, texten är språkmässigt delvis normaliserad).

Den fallna ängeln

Näcken beskrivs ibland till sitt ursprung vara en fallen ängel, liksom flera andra naturväsen. Eftersom han tillhörde Lucifers släkte ansågs han vara utestängd från himlen och saligheten. Flera berättelser handlar om hur en person, ofta en präst, hör näcken sjunga om sin längtan efter salighet. Personen påtalar omöjligheten i detta, varvid näcken i sorg slår sönder sitt instrument. Vanligen avslutas denna sägen med att det genom ett Guds tecken uppenbaras att alla, även näcken, kan vinna evigt liv. Detta förlossningsmotiv, som har medeltidsteologisk bakgrund, känns igen också från flera skönlitterära verk.³⁰

Det var en präst i Södra Björka, som hette Risbeck. En juldagsmorgon, då han reste till Hudene för att hålla ottesång, fick han höra näcken spela i en fors utmed vägen — det var nog den forsen, som är nedanför Lunda gården. — Jag vet att min förlossare lever, spelade näcken. — Du har ingen förlossare! sade prästen. Förr ska det växa rosor på mitt piskeskaft, än att du får förlossning! Då vart näcken över sig given. Han tog till att snyfta och gråta och slog sönder sin fiol mot stennarna i strömmen. Men när prästen slutat ottesången och kom till sitt åkdon för att fara hem, var hans piskeskaft fullbesatt med rosor. De blommade så grant, alldeles som det var mitt i sommaren. Då ångrade prästen sig och när han kom tillbaka till forsen ropade han: — Spela du, näck, din förlossare lever! Då började näcken åter att spela (Ex 46 Borås Tidning 1955-05-13 Västergötland).

Näcken vid kvarnen

En relativt stor del av materialet upptas av berättelser där vattenkvarnen och kvarnmiljön spelar särskild roll. Ibland kallas väsendet i denna miljö för kvarnrå, kvarngubbe och liknande, särskilt i norra Sverige. Vanligast bland dessa berättelser är motivet om att man vissa nätter inte fick mala, eftersom näcken då kunde förstöra eller stanna kvarnen genom att stoppa vattenflödet.³¹ Ibland nämns julnatten och nyårsnatten, men de mest omtalade nätterna är lucia- och tomasnatten. Ibland gäller den restriktionen mellan klockslagen tolv och ett, dessa nätter. Orsaken till detta anges som regel vara att näcken flyttar då eller att alla kringgärningar, dit också kvarnmalning kan räknas, då var förbjudna.

Tomasmässonatt är det mycket trollytg å färde. Och i kvarnarna den natten är det värsta på hela året. Själv var jag mjölnardräng i Nydala, när jag var ung. Och en torsdagsnatt vid tolvtiden begynte det att rycka och dåna i kvarnhjulet, så jag trodde det skulle göra ände på hela kvarnen. När sen klockan blev ett, släppte det alldeles och gick så det forsade, förut gick det så trögt, så det knappt gick att få något malet. Se när klockan är ett så är spöktimmen över. De gamla sa att det var vattenmannen — näcken de kallar — som var och ryckte i kvarnhjulet och ville fördärva kvarnen för dem. Och det var många som inte mol den natten. Och i Långö vet jag att han fördärvade en kvarn en tomasnatt. Somliga la ut salt på hjulstocken och andra satte ut en sup och ost där, för att han inte skulle skada dem (Ex 47 LUF 3624: 5 Småland).

Det var en mjölnare i Larsbo kvarn, som en gång fick se näcken. En kväll hörde han fin musik, nere från kvarnhjulet och när han lyfte på haken ner till hjulet för att se efter, vad det var, fick han se en svart katt, som satt där och drog sig med framtassarna över ögonen (Ex 48 NM EU 13879: 493 Dalarna).

Ett återkommande motiv är olika slags offer till näcken för kvarnen och kvarnarbetarnas välgång. Det är framför allt, som i ovanstående exempel i hjulhuset eller i vattenrännan som det berättas, att man offrat olika ting som brännvin, tobak, mjöl, mynt, bröd och sovel.

3 Näckenföreställningens kognitiva struktur

Min målsättning i detta kapitel är främst att försöka förklara den idébakgrund som ligger dold i berättelserna om näcken. Vad jag söker är alltså ett slags generellt mönster, som kan sägas ligga bakom eller gömt i den kulturella form som berättelserna har. Genom att påvisa dessa strukturer, menar jag att det också ges förutsättningar att senare beskriva hur dessa tankar formats och integrerats i några kulturella och sociala sammanhang.

Den franske filosofen och antropologen Maurice Godelier menar att den mänskliga erfarenheten kan delas i två områden, det som står under människans kontroll och det som inte gör det. Som vi sett, handlar berättelserna om näcken i stor utsträckning om upplevelser av det okontrollerbara. Det var väsendet som i flera avseenden kom att påverka och ha uppsikt över människornas förhållande till naturen. Samtidigt vet vi att näcken var en idémässig konstruktion som objektivt sett inte existerade. Om dessa samband har Godelier skrivit följande:

Man bör lägga märke till att det faktum att de dolda naturliga orsakernas område, de osynliga krafternas område som människan inte kontrollerar, framträder spontant i medvetandet som ett område tillhörande högre makter än människan, ger ännu inte upphov till någon illusorisk föreställning om verkligheten och orsakssammanhanget i världsordningen. Tvärtom, detta innehåll i föreställningen, denna form vari världen framstår, motsvarar objektivt givna fakta i den sociala och historiska verkligheten.

Hur förvandlas då dessa objektiva fakta i föreställningen till en illusorisk föreställning om världen? Förvandlingen sker i och med att tänkandet föreställer sig naturens osynliga krafter och realiteter som varor analogs med människor. De osynliga orsaker och krafter som ger upphov till och reglerar den icke-mänskliga världen (naturen) och den mänskliga världen (kulturen) ikläder sig genom analogi människans attribut, dvs de framträder spontant i medvetandet som varor försedda med medvetande, vilja, auktoritet och makt, således som varor analogs med människan, men som skiljer sig från människan däruti att de vet det som människan inte vet, gör det som människan

inte förmår och kontrollerar det som människan inte kontrollerar. De skiljer sig således från människan däri att de är henne överlägsna (Godelier 1975: 202 f).

Berättelserna om näcken kan enligt ovanstående resonemang alltså ses som ett uttryck för människans försök att förklara och kontrollera sin omvärld. Genom analogier, bl a i översättandet av samhällets och kulturens ordning i naturen, kunde det svårgripbara förklaras och samtidigt delvis bemästras.

Den berättartradition som är föremål för detta arbete har, som tidigare påpekats, sin kontext i 1800-talets allmogesamhälle. Traditionsbärare var det folk som tog sin näring framför allt genom jord- och skogsbruk, boskapsskötsel och i någon mån genom fiske och jakt. Att det i agrarsamhället fanns ett behov av att kunna bemästra naturen ter sig självklart. Det är detta samhälles sociala organisation och struktur som genom analogier blev översatta i naturen. Det tänkande som kom till uttryck i berättelserna om näcken måste ses mot denna bakgrund.

Näcken — ett tankeredskap

Tankarna om övernaturliga varelser som kontrollerar naturen är alltså framsprungna ur analogin. Analogin är i sig ett medel att hitta likheter, även mellan förhållanden som är objektivt sett helt olika.

Överförandet sker med hjälp av metaforer och metonymier. Genom metaforen överförs uttryck eller beskrivs förhållanden i bilder. När man t ex talat om skogsfrun som byker sin tvätt, har det som regel varit en metaforisk omskrivning för att dimmorna steg.¹ På motsvarande sätt kan ibland forsens brus omskrivas som forskarlens musik. Inget av uttrycken avslöjar i sig vilken inställning sagesmannen har till en eventuell föreställning om en skogsfru eller en forskarl, annat än att de är kända begrepp. Personifieringen av naturen eller naturkrafterna kan givetvis användas både som en fiktiv men klagörande bild och som en benämning på ett tänkt övernaturligt väsen.

Metonymin bygger i sin tur på hur ett ord genom associationstänkande leder tanken till ett annat ord eller begrepp som har en vidare innebörd, som att en del kan stå för helheten. Kronan kan exempelvis vara en metonymi, då den betecknar kunglighet eller regeringsmakt. Kungakronan är en symbol för en hierarkisk samhällsordning och maktstruktur. Översatt till djurens värld, t ex älgdjurens krona, kan älgen samtidigt uppfattas som djurens konung. Denna analogi kan också illustrera hur symboler ofta får sin överförda betydelse genom att två annars åtskilda kontexter slås samman. I detta exempel samhällskontexten där kungen hör hemma och naturen dit älgen hör.

Ett resonemang i analogier har alltid en riktning. Det är därför inte samma sak att föreställa sig naturen i analogi med kulturen, som motsatsen. När naturens skeenden blir överförda till mänskliga förhållanden och därmed befolkade med övernaturliga väsen, t ex näcken, så blir dessa väsen också ansvariga för det som händer i naturen. På samma sätt som människorna bär ansvar för skeendet i samhället, dikterat av skrivna och oskrivna lagar, så görs väsendena ansvariga för det av människan okontrollerbara. Att man går vilse i skogen kan då bero på att man har blivit förvillad av skogsrået. När någon drucknat kan det bero på näcken. Det som sker i naturen styrs av andra makter än människors.

Naturens väsen har liksom människorna olika verksamhetsområden. Som vi sett beskrivs näckens vistelseorter och verksamhetsområden relativt utförligt i berättartraditionen. På motsvarande sätt fanns en medvetenhet om att trollen bodde i bergen, att skogsnuvan rådde i skogen, att vättarna fanns under marken.²

Att försöka kommunicera med dessa väsen och på så sätt försöka påverka sin omvärld blir en naturlig följd av det analoga tänkandet. Näcken var som vi sett ett väsen som oavsett sin gestalt kunde förstå människors språk och handlingar. Genom ord eller handlingar, t ex genom att nämna väsendet vid sitt rätta namn eller kasta en sten på ett särskilt sätt, kunde näckens makt brytas. Genom att offra en svart katt eller svara korrekt på en fråga som väsendet ställt kunde människor vinna förmågan till övernaturlig spelkonst.

Analogin är ett sätt att tänka och tala som skapar både teori och praktik. Berättelserna om näcken kan ses som ett försök att förklara och begripa en okontrollerbar omgivning. Men denna teori leder också fram till möjligheter att påverka och därmed indirekt kontrollera också dessa områden. Dessutom ger denna praktik, bestående av riter, utövaren själv en övermänsklig förmåga. Spelmannens magiska musik är en påminnelse om detta.

Den av naturväsen befolkade omvärlden som människorna idémässigt har skapat, behandlas, som vi sett i berättelserna, som om den vore en realitet. Landskapet hade både sociala, rumsliga och magiska dimensioner. De många uppteckningarna vittnar ständigt om att man kunde både se, höra och känna näckens närvaro. Näckenföreställningen kom därför också att påverka människors beteenden i olika situationer.

Naturligtvis finns fler möjligheter i det analoga tänkandet än kulturens avbildningar i naturen. Det symboliska innehållet i näckenföreställningen om naturen som en ordning i analogi med samhället påverkar också synen på den egna kulturen. Betraktandet av samhället och dess institutioner som en självklar ordning är delvis en följd och en återspeglning av den förmänskligade naturen, som ger konsistens i världsuppfattningen. Förhållandet mellan människan och omvärlden, mellan kultur och natur, kan på så sätt förmedlas av de övernaturliga krafter som dessa väsen tillskrivits.

Näcken kan i detta sammanhang betraktas som en operatör eller mediator mellan polerna natur och kultur.³ Genom att människor utförde riter och iakttog tabun blev det okända och okontrollerade i viss mån hanterbart. Detta kan jämföras med prästens roll inom den kristna religionen. Prästen fungerar som förmedlare mellan två världar. Församlingsmedlemmarna kan genom bön och genom att följa de regler som religionen uppställer vinna kunskaper och kraft om och från det utomjordiska. I den kristna bekännelsen ligger också uppfattningen om människors liv på jorden som en guds ordning.

Allmängiltigt för mänskligt tänkande är enligt strukturalismen skapandet av en begreppsapparat som bygger på ett systematiskt ordnande i binära oppositioner.⁴ Språket är ett av människans sätt att göra världen begriplig. Det är genom språket som vi vinner medvetenhet om oss själva och våra relationer till omvärlden. Orden ger oss möjlighet att etikettera och atomisera den objektiva kontinuitet som omger oss. Genom att systematisera och kategorisera skapar vi också ordklasser och begreppsområden som skiljer eller sammanhåller orden i olika enheter.

Människor, djur och växter är tänkta kategorier som i sin tur kan systematiseras olika. Djur på marken, i luften eller i vattnet kan t ex beteckna underordnade begreppsområden där i sin tur t ex älg, kråka och gädda kan inordnas.

Hur vi kategoriserar och systematiserar är kulturbundet, men *att* vi gör det är universellt. Det är på detta sätt som vårt språk blir meningsfyllt och användbart.

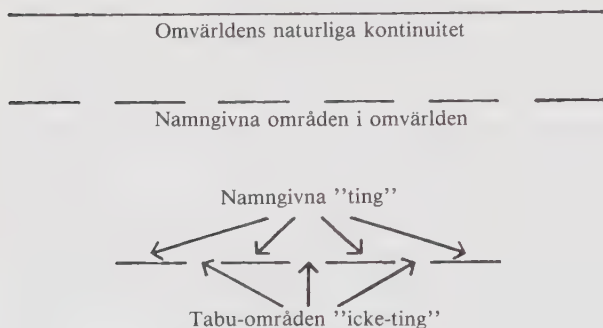
Den mening vi ger de olika kategorierna är beroende av den kontrast de kan få i förhållande till andra kategorier. De flesta begrepp kan därför vara binära. Begreppet god får sin mening först genom att det står i kontrast till begreppet ond. Naken kan uppfattas som icke påklädd och påklädd är den som varit naken. Kultur kan, som vi sett, definieras som motsatsen till natur.

När vi använder oss av symboler, verbala eller andra, för att urskilja en klass av saker eller händelser, så skapar vi konstgjorda gränser i ett fält som egentligen är ett kontinuum. Detta faktum, att alla gränser är skapade av människan och på så sätt artificiella avbrott i en annars naturlig följd gör att de ofta upplevs som otydliga. Den vanligen tvetydiga gränzon som finns mellan olika kategorier, också i tänkandet, upplevs därför ofta som obehaglig och ångestladdad.

Man kan i detta sammanhang jämföra med en nations geografiska gränser. De måste förtydligas och markeras med staket, murar, tullstationer och stenrösen för att upplevas som verkliga i sinnevärlden. På samma sätt som dessa nationsgränser kan vara konflikt och orosladdade, när överträdelser medför restriktioner eller inte är tillåtna, kan gränserna mellan de symboliska kategorierna ge upphov till ångest och fruktan. Som vi senare ska se kan näcken ha fungerat just som en markör av gränser.

Behovet av sådana tankeredskap kan delvis ses som en följd av den grundläggande princip i mänskligt tänkande och handlande som går ut på att upprätthålla ordning och förhindra kaos. Så länge både den språkliga och den icke-verbala symboliken upplevs som konsistent och logisk är världen begriplig och hanterbar. När systematiken hotas, när begreppen inte längre har den innebörd de ursprungligen har haft, råder kaos. Ju tydligare kategorierna kan hållas åtskilda desto mindre kraft behövs att precisera gränsdragningarna mellan dem. Omvänt kan man iakttaga att det i ett samhälle, där gränslanden mellan centrala kategorier i den sociala och kulturella klassifikationen upplevs som otydliga, där ägnas också mycket kraft och intresse åt att utforska och förtydliga dessa områden.

Det är dessa gränser eller områden som den brittiske antropologen Edmund Leach betecknar som tabu. Hans teorier om tabu har illustrerats enligt fig 1



Figur 1. (Efter Leach 1964)

Med människans försök att bringa ordning och reda i sin värld, genom att etikettera och kategorisera, skapas områden eller gränser med icke-ting. Varje klass, ting eller händelse, har sina karaktäristika.

I exemplet där djuren indelas efter de olika elementen luft, vatten och jord, råder det inga svårigheter att placera kråkan, gäddan och älgen i rätt kategori. Djuren i vattnet simmar, har fjäll och fenor, fortplantar sig genom att lägga rom. Fåglarna flyger, har fjädrar och vingar, fortplantar sig genom att lägga ägg. Markdjuren förflyttar sig med hjälp av sina fyra ben, har päls och fortplantar sig genom att föda ungar som diar moderdjuret.

Kräftan och fladdermusen är däremot djur som inte låter sig definieras efter detta mönster. Kräftan lever visserligen i vatten och lägger rom, men har ett utseende och ett sätt att förflytta sig som gör att den i denna systematik kan placeras på gränsen mellan vatten- och landdjur. Detsamma

gäller för fladdermusen som enligt definitionen tillhör både mark- och luftdjuren.

Kräftan och fladdermusen kan därför i vid mening uppfattas som icke-ting och därmed skulle de enligt tabuteorin vara kraftladdade. Tabu är enligt Leach en kraft, positiv eller negativ, som tillskrives just de områden som faller utanför de etablerade kategorierna. Det som det inte finns plats för i systemet av ord och begrepp.⁵ Båda dessa djurarter finns f ö representerade i folklig dikt och tro. Fladdermusen har t ex ofta kommit till användning inom folkmedicinen.⁶ Kräftan kan vi, förutom att den omnämns i många andra sammanhang, känna igen som en av näckens många gestalter.

Näcken han konne förvandla se te e krabba (= kräfte) å i den skepnan konne han te å mä stanna e kvarn, nor ho var som bäst igång (Ex 49 ULMA 5669: 87 Småland).

Uppfattningen om näckens gestalt kan därför också relateras till dess position och betydelse i den kulturella klassifikationen. Till detta återkommer jag i kapitlet om berättelsernas symboliska teman.

Jag har försökt påvisa att föreställningen om övernaturliga väsen är framsprungen ur människors strävan att kontrollera och ordna sin omvärld. Genom projiceringar av sin systematik för mänsklig ordning på naturen kunde omvärlden göras hanterbar. Näcken kan därför sägas vara ett tankeredskap i denna strävan att bemästra naturen.

Mediator och gränsmarkör

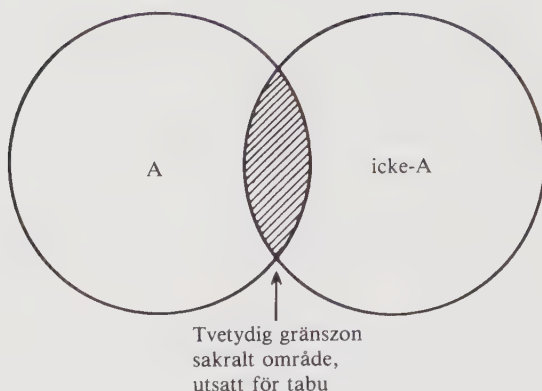
Näcken kom, som avbild av människan och hennes förhållanden, att bli en förmänskligad naturkraft. Som sådan står väsendet som en förmedlande länk mellan polerna kultur och natur.

De områden som i tänkandet kan systematiseras i fasta och logiskt ordnade kategorier upplevs som oproblematiska. De kan till sin karaktär definieras som normala, tidsbundna, markerade, centrala, profana osv. De utmärker med andra ord ordning. På motsatt sätt kan gränsen mellan dem definieras som onormal, tidlös, tvetydig, perifer och sakral.

Eftersom det är skillnaden som gör de binära oppositionerna meningsfulla, så består alltså gränsområdet av helt motstridiga karaktäristika. De upplevs ofta som kaos och kan omgärdas av ångest och tabu, om de är av central betydelse.

Näcken, naturkraften ofta gestaltad som en naken man, fanns i människors medvetande just i denna gränsson mellan två tankevärldar. Denna tvetydiga hemvist gav väsendet drag som hörde både till naturens och kulturens värld. Väsendet fick även gestaltningssmässigt karaktären av ett

både-och. Som vi sett i berättelserna om näcken kom han ofta att uppfattas som ett farligt väsen. Denna fruktan för den magiska kraft som tillskrevs honom, kan samtidigt ses som ett uttryck för den tabukraft som låg i hans gränstillhörighet.



Figur 2. (Efter Leach 1976)

Näcken kan alltså mot denna bakgrund framstå som en markör av gränser mellan centrala kategorier i människors tänkande. Som tankeredskap var han dock mer än en påminnelse om det farliga. Som tidigare har antytts fungerade näcken också som en mediator mellan olika poler.

Vi återvänder till exemplet från vår kristna religion. Medvetenheten om tillvarons förgänglighet, att allt liv har ett slut, är grundläggande för mänskligt tänkande. Samtidigt som döden är slutet för den enskilde individens liv på jorden, finns det dock i de flesta kulturer en föreställning om ett liv efter döden. Man kan säga att i kristendomen är döden en övergång från ett liv, det jordiska, till ett annat, det himmelska. De flesta religioner bygger på uppfattningen att det finns en annan värld än den vi lever i just nu. I motsats till vår egen förgänglighet finns i denna värld en gudomlighet som besitter odödlighet och som genom sin kraft skapat människan. Samtidigt som vi tänker oss denna himmelska goda värld, finns som kontrast en ond underjordisk värld. Från den goda världen utgår krafter som människan behöver och från den onda världen krafter som vi måste skydda oss mot.

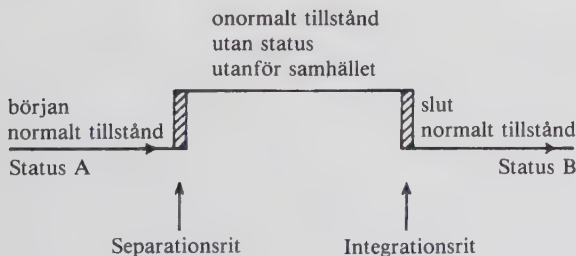
I den kristna religionen är det främst prästen som kan etablera kontakt med de utomjordiska krafterna och förmedla den styrka som utgår från det gudomliga. Man kan uttrycka det så att prästen är en mediator mellan det jordiska och det utomjordiska. Kyrkan är den heliga plats eller den medierande bro, där prästen kan hämta styrka från den andra världen.

Såsom mediator är prästen och kyrkan, i vårt tänkande, placerade i två världar. Kyrkan finns här på jorden, men är trots detta Guds hus och prästen är en människa bland andra, men ändå en gudsman.

Allt liv har också sin början. Människan reproducerar sig genom samlag till skillnad från gudomen som är odödlig. Vilket är då förhållandet med mediatorerna som så att säga tillhör både det jordiska och det gudomliga? Här råder osäkerhet i de flesta religioner. Mediatorn kan vara asket eller sexualatlet, beroende på hur gudomen definieras. I vår kristna religion fick den onda världen, som representeras av djävulen, stå för den sinnliga sexualiteten, medan den goda världen fick stå för den averotiserade sexualiteten, där fruktsamhet var av godo men "köttets lust" var av ondo.

På motsvarande sätt kan näcken karaktäriseras som en mediator som förmedlar övergången mellan olika tanke-kategorier, antingen de nu finns i sinnevärlden eller inte. Liksom i exemplet från den kristna religionen kan näcken vara en hjälp att överbrygga avståndet mellan annars oförenliga kategorier. Vilka dessa kategorier är kommer jag att försöka påvisa, dels genom att lokalisera vilka gränser som markeras i traditionen, dels genom att åskådliggöra föreställningens betydelse för olika personer i bestämda situationer. Det senare sker i kapitlet Bondesamhällets magiska landskap. Först måste emellertid de gränser som näcken markerade urskiljas.

Gränsöverskridandet kan allmänt sett också jämföras med vårt behov av riter i vardagslivet. När vi byter status, antingen vi konfirmeras, fyller år, tar examen eller gifter oss, finns ett behov av att tillgripa en övergångsrit.⁷ Riten har som funktion att tillkännage och utföra statusbyten. Den hjälper oss att överbrygga avståndet mellan två oförenliga kategorier men den är aldrig orsaken till övergången, utan hjälpmedlet.



Figur 3. (Efter Leach 1976)

En övergångsrit kan sägas bestå av tre faser; separation, isolation och integration. Isolationsfasen uppbär alla de karaktäristika som en gränsson har.⁸

Den person som vid ett statusbyte befinner sig i isolationsfasen är därmed också försatt i en onormal existens. Symboliskt kan sägas att övergångsriten uttrycker död och återfödelse. Den normala tidsbundna tillvaron avbryts och efter isolationsfasen, som karaktäriseras av det onormala och tidlösa, kommer en ny tidsbunden och normal tillvaro. Man kan därför säga att riten förutom att den proklamerar byten av status också markerar delar av social tid. Vår tidsuppfattning bygger på att vi kan skapa en början och ett slut i en händelsekedja, att vi kan skapa tydliga avskiljbara avsnitt.

Tidsliga gränser

I berättelserna om näcken återkommer vissa uppgifter om när väsendet har visat sig eller vid vilken tidpunkt det var särskilt farligt. Oftast har mötena med näcken inträffat sena kvällar och tidiga morgnar. Den helt övervägande delen av de självupplevda mötena med näcken har utspelat sig under dygnets mörkare del. Ibland nämns tidpunkten mer underförstått, men oftast har den betonats och framhållits som särskilt betydelsefull för sammanhanget.⁹

Det är utan tvivel så att de tidpunkter då näcken visat sig också har upplevts som särskilt farliga och ångestladdade. I flera fall nämns speciella dagar och klockslag då näcken är aktiv. I beskrivningarna om näckens magiska spel upprepas ofta torsdagsnatten som den natt då näcken lärde ut sin konst. Torsdagsnatten känner vi som en särskilt magisk tidpunkt i den folkliga traditionen. Det ansågs t ex att barn födda på torsdags- eller söndagsnatten blev synska och därmed hade speciella gåvor. Även söndagen förekommer i berättelserna om näcken, men då som en tidpunkt för ofrivilliga möten med väsendet.

En gång skulle några drängar gå till kyrkan en söndagsmorgon. Komna till en å beslöt de i stället att bada. När de gjort det och voro halvklädda sade en: Jag vill ut en gång till. De andra avrådde honom. Näcken tar dig, sade de. Å lappri, svarade drängen och kastade sig i. Men knappt hade han kommit i vattnet förrän han började sjunka och ropa på hjälp. Just då kom folket från kyrkan. Drängarna skreko alla: Näcken tar honom, näcken tar honom. När kyrkfolket hunnit fram till åbrätten syntes drängen för tredje gången i vattenytan. Ån var ej bred utan folk skulle lätt ha kunnat rädda honom om man vågat för näcken. Ingen rörde ett finger för hans räddning, men en gammal man, Håkan i Esphult, ropade högt: tag hit en psalmbok! Låt oss läsa. Och under det att drängen försvann i djupet läste han med mässande stämma en psalm över den olycklige (Ex 50 LUF 19432:1 Småland).

Midsommarnatten, lucianatten, tomasnatten (21 december), julnatten och nyårsnatten är alla tidpunkter som ofta återkommer i berättelserna om näcken liksom om andra övernaturliga väsen.

En person har berättat att han en Sankt Johannesnatt sett näcken vid en liten å i närheten av Hörröd. Han hade varit klädd i träskor och röd mössa och suttit på en sten och spelat fiol, så att det hörts långt bort. Han trampade takten med träskorna i vattnet, så det stänkte omkring (Ex 51 Johnsson 1924: 34 Skåne).

Lucianatten och tomasmässnatten, som den folkliga benämningen oftast löd, är framför allt omnämnda i samband med näckens verksamhet vid vattenkvarnarna. Men även jul och nyårsnatt förekommer, om dock mer sparsamt, i berättarmaterialet om näcken.

Näcken eller strömkarn var i samme sjön. Han satt och spelade vid lusse och tummesmäss och om jul (Ex 52 IFGH 3303: 2 Västergötland).

Förutom kvällar, morgnar och nätter, särskilt angivna eller mer generellt, anges ofta klockan tolv eller timmen mellan klockan tolv och ett, som en magisk tidpunkt, då näcken liksom andra övernaturliga väsen är verk-samma.

Samtliga tidpunkter som här har omnämnts kan också betraktas som tidliga gränser. Dygnet börjar och slutar vid klockan tolv eller noll. Även i dagligt tal spökar denna tidsangivelse som ett svärbemästrat klockslag. En viss osäkerhet råder ibland om rätt tidsangivelse är 12, 24 eller 00. Kvällen och morgonen utgör gränserna mellan dag och natt, mellan ljus och mörker. Midsommarnatten har årets ljusaste natt, liksom tomasnatten är årets mörkaste. Båda är vändpunkter i solåret, eller om man så vill naturåret. Kalenderåret har som bekant sin början och sitt slut på nyårsnatten. Söndagen kan betraktas som veckans vändpunkt. Torsdagen var i förkristen tid helgad åt åskguden. Som sådan var dagen en hednisk heligdag i jämförelse med vår söndag. Tor var samhällets beskyddare och dagen hade flera föreställningar knutna till sig, som gör att man kan anta att dagen kom att betraktas som en tidlig gräns eller vändpunkt.¹⁰ Bl a var det förbjudet att utföra arbete som bestod av s k kringgärningar på torsdagar. I likhet med jämförelsen mellan söndag och torsdag kan lucianatten ses som en äldre motsvarighet till tomasnatten. Lucianatt ansågs länge vara årets längsta natt och även då ansågs kringgärningar, t ex kvarndrift, vara olämpliga.¹¹ Det kan i detta sammanhang erinras om att lucianatten, den 13 december, under medeltiden, inföll vid tidpunkten för vintersolståndet.

Man kan alltså sammanfattningsvis konstatera att de tidpunkter som nämns i traditionen om näcken väl sammanfaller med tidsliga gränser.¹² Som vi senare ska se utgör flera av dessa också markeringar av social tid.

Rumsliga gränser

De flesta berättelserna om övernaturliga väsen inrymmer en kontextuell beskrivning av förutsättningarna för den supranormala upplevelsen. Förutom tidpunkten anges som regel också platsen där väsendet uppträder. I näckentraditionen har ofta vattnet räknats som väsendets egentliga vistelseort. Påfallande är dock att i de flesta berättelserna är näcken ett väsen som finns både på land och i vatten.

Ofta skildras han som ett djur som befinner sig vid en sjöstrand, på en äng eller en åker i anslutning till vatten. Det är ytterst sällan som möten med näcken beskrivs ha skett på öppet vatten.

Förutom stranden och dess grannskap uppges näcken uppehålla sig i det rinnande vattnet, älven, ån eller bäcken. Framför allt gäller det i berättelserna om den musicerande näcken. Ofta påstods att han höll till under broar eller vid kvarnen.

I några utsagor beskrivs näcken som osynlig i vattnet. Det gäller då främst i skildringar av olika slags vatten som ansågs farligt att använda. Kreaturen och hästarna kunde insjukna på grund av att de druckit vatten med näcken i. Även kvinnor och barn kunde drabbas om de tvättade sig själva eller något klädesplagg i vattnet där näcken troddes hålla till. Ofta nämns att det var farligt att skölja bort t ex blod, urin, mjölk osv i rinnande vatten, eftersom näcken då kunde få makt över personen i fråga. När det specificeras vilken sorts vatten som man skulle akta sig för, nämns ofta norrinnande vatten och vatten som hämtats efter solens nedgång.

Som vi ser handlar berättelserna om ett väsen som också rör sig i de geografiska gränsområdena. Stranden, liksom det rinnande vattnet, sammanföll ofta med ägo- och naturliga gränsdragningar i landskapet. Diken, bäckar och åar kunde också dela de olika produktionsenheterna och kunde därför upplevas som betydelsefulla ur denna synpunkt. Den viktigaste gränsdragningen utgjorde självfallet stranden, som ju bildade en gräns mellan land och vatten.

Det norrinnande vattnet, som omnämns som särskilt magiskt laddat i flera sammanhang i den folkliga traditionen, visar på den symboliska betydelse som väderstrecken hade.¹³

Den markering av rumsliga gränser som här har omnämnts är på inget sätt unik för näckentraditionen. Man kan jämföra dem med föreställningen om kyrkogrimen som vaktar kyrkans heliga mark, så att de osaliga inte tar sig över kyrkogårdsmuren. Eller med lyktgubben som ansågs vara en osalig lantmätare som efter sin död fick springa längs rågångarna.¹⁴

Även om de tidsliga och rumsliga gränserna är så tydligt uttalade i traditionsmaterialen, att vi utan svårigheter kan urskilja näcken som markör av dessa, så får de sin fulla betydelse först i ett socialt sammanhang. Det är framför allt gränsdragningarna av tid och rum med social karaktär som finns belagd i berättelserna. Det är först när den skildrade situationen kan ses i belysning av de agerande personernas sociala roller som näckens farlighet kan förstås.

Sociala gränser

Bonden hämtade sin näring ur naturen genom att bruka jorden och skogen. Han odlade jorden, höll ängar och hagar för kreaturen och samlade och jagade i skogen.

Naturen kultiverades i olika hög grad. Åkern som röjts, dikats och bearbetats blev den del av landskapet som kom att bära flest spår av mänsklig hand. Ängsmarker och hagar som avbuskades och röjdes vittnade om hur bonden och hans djur tog en annan del av naturen i besittning. Skogen som omgärdade hans produktionsenheter rymde visserligen, i olika hög grad, en näringsresurs, men präglades i mindre grad av mänsklig påverkan.

Naturen var för bonden ett produktionslandskap.¹⁵ I hans medvetande kunde landskapet delas in i det som utgjorde en resurs för hans försörjning och det som inte gjorde det. Dessa resurser hade beroende på produktionsprofil olika värde i landets olika delar. Denna ekonomiska aktivitet hade sin egen kognitiva referensram.

I bondens kategorisering av sin omvärld fanns ett centrum, bonden själv, hans hemägor och folket som hörde dit, och det fanns en periferi, den del av naturen som han inte ägde eller utnyttjade, som ofta avgränsades av naturen själv genom t ex sjöar, vattendrag, berg, skog eller av staket, vägar, rågångar, stenrösen o d. Mellan centrum och periferin fanns det produktionslandskap eller den kultiverade natur som han levde av.

Bonden var också beroende av naturårets växlingar och väderlek för åkerns odling och kreaturens skötsel. Olika delar av naturen utnyttjades under olika perioder. Även tidpunkten på dygnet bestämde var bonden befann sig.

Som en förenklad modell av individernas positioner i gårdshushållet vill jag göra en något schablonmässig beskrivning av några regler och normer som under denna tid gällde köns- och arbetsfördelningen.¹⁶ Det bör dock understrykas att det inte är rådande praxis som jag återger med hjälp av denna modell. Det är snarare den normativa bild som uppteckningarna från 1800-talets landsbygdssamhällen ger uttryck för. I detta sammanhang bör berättelserna alltså mer ses som ett sätt att försöka bevara och legitimera den rådande ordningen, än som ett beskrivande av verkliga lev-



Bondesamhällets landskap var ett produktionslandskap. Skolplansch för hembygdsundervisning. Planschen ingår i serien "Taflor öfver årstiderna. För åskådningsöfvningar utgifne på föranstaltande av Kungliga ecklesiastikdepartementet". P A Norstedts Söners Förlag från 1890-talet. Foto Nordiska museet.

nadsvillkor. Människorna som upplevde och berättade om näcken levde under olika sociala och ekonomiska villkor, men jag menar ändå att det finns anledning att försöka återge en normativ grundton.

I ett sådant perspektiv var samhället baserat på uppfattningen av stabilitet, konformitet och homogenitet. Det var viktigt att alla visste sin plats, att de visste vad som skulle göras och vad som inte fick göras. Ju mer stratifierat samhället var ju viktigare blev det att markera sin sociala position, att visa vilken kategori man tillhörde i den sociala hierarkin. Individernas sociala roller i gårdshushållet var relativt väldefinierade och deras integritet var väl kontrollerad. Skillnader i kvinnors och mäns köns- och arbetsroller markerades på flera olika sätt. Förutom de symboliska markeringarna, genom t ex klädsel och placering i kyrkan, fanns regler för när, var och hur man fick röra sig i naturlandskapet. Brott mot dessa oskrivna regler eller försök att dölja sin status kunde innebära sanktioner. Det strängaste straffet var att man blev utestängd från den sociala gemenskapen. Kyrkan spelade en viss roll som determinand av människors sociala positioner och församlingen utövade en social kontroll i syfte att bevara rådande samhällsstruktur.¹⁷

Mannen, bonden (drängen), leder utomhusarbetena, han representerar

hushållet mot omvärlden. Han arbetar på åker och äng och i skogen, han ser till sina djur i beteshagarna. Han har rätt att färdas på vägarna för att sköta sitt arbete och sina kontakter med omvärlden. Till hans värld hör skötseln av hästen, arbetskamraten och statussymbolen. Han bör inte uppehålla sig i naturen på andra platser än där han är verksam. Han får inte utföra de arbetsuppgifter som hör till kvinnans värld.

Kvinnan, bondmoran (pigan), leder arbetet i hemmet och på gården. Hon föder och tar hand om barnen, bereder födan, sköter husdjuren och kreaturen. Hon sköter bl a korna, som producerar föda, vilket inte hästen gör. Hon hjälper mannen i den "kultiverade naturen" med vissa väldefinierade sysslor, som t ex att räfsa hö, binda säd osv. Vissa av dessa sysslor kräver, att hon lämnar gården t ex för att byka tvätten vid sjön eller att hämta korna för mjölkning. Hon bör inte vistas på vägarna eller i naturen utan sällskap, t ex när hon ska till kyrkan. Hon får inte utföra de arbetsuppgifter som hör till mannens värld.

Om man jämför den här beskrivningen av det sociala landskapet med de tidliga och rumsliga gränserna som näckenföreställningen markerade, så kan berättelserna få en fördjupad innebörd. Uppfattningar om vad som var arbetstid och vilotid kom också att avgöra var människorna befann sig. Kyrkans helgdagar hölls i görligaste mån arbetsfria liksom nätterna. När traditionen markerade gränserna mellan dag och natt kan detta också ses som ett bekräftande av arbetstid och vilotid. På motsvarande sätt var de geografiska gränsmarkeringarna också socialt bundna till köns- och arbetsrollerna.

De regler som gällde för det dagliga livet innebar även att människors verksamhet i naturen, på åker, äng, i hage, skog osv, var utsatt för kontroll. Eftersom den inte kunde hållas under mänsklig uppsikt befolkades naturen av övernaturliga väsen. Hanterandet av det okontrollerbara hade därmed också en social dimension. Naturen blev magiskt laddad.

De flesta traditionerna om det övernaturliga kännetecknas därför av farliga väsen. Dessa naturväsen kan sägas ha reglerat människors relationer till naturen och relationerna till andra människor. Tron på dem fanns bl a för att bevara och befästa gränser mellan olika kategorier på värdeplanen och därmed också mellan olika sociala skikt i den samhälleliga hierarkin.

Detta sagt som en sammanfattning av berättelserna om övernaturliga väsen och om näckenberättelserna i synnerhet. Naturligtvis skulle man också kunna tänka sig att dessa traditioner kunnat användas i motsatt syfte. Kanske som vapen att angripa och hota den bestående ordningen i syfte att skapa förvirring och kaos? Eller man kan invända att dessa väsen också var hjälpare med vänligt uppsåt.

Vad jag beskrivit är visserligen endast några av flera möjliga funktioner men i gengäld framstår de som så dominerande och huvudsakliga att jag av denna orsak valt att koncentrera analysen inom det beskrivna området.

4 Bondesamhällets magiska landskap

I de föregående kapitlen har näckentraditionens formella uttrycksformer exemplifierats och dess kognitiva struktur har diskuterats. Avsikten har varit att påvisa sambanden mellan berättelsernas verbala uttryck och deras idémässiga förutsättningar, att åskådliggöra hur materialet förutom att det återger en muntlig tradition också kan ge oss inblickar i ett tänkande.

Berättelserna om näcken är dessutom skildringar av de levnadsvillkor som fanns på den svenska landsbygden under förra århundradet. Det kan därför ses som scenario för sociala handlingar, där väsendet visade sig i situationer då människor t ex hade brutit mot rådande rollförväntningar. I denna egenskap, som normövervakare, verkade dock näcken i ett samhälle med andra ekonomiska och sociala förhållanden än dem som kännetecknar vår tids urbana industrisamhälle.

Även om jag med begreppet bondesamhälle tidigare endast låtit sammanfatta den svenska allmogens livsformer, så som de uttryckts i mitt material, så är det viktigt att peka på att det egentligen rör sig om ett differentierat samhälle, både i tid och rum.

Svenskt 1800-tal var en period som till stora delar karaktäriserades av samhällelig omvandling och förändring. Den stora omskiftningen av jorden, befolkningstillväxten, naturvetenskapernas landvinningar, kyrkans förändrade ställning, penninghushållningen, förindustrialismen och det nya klassamhällets framväxt, som alla hade sina rötter i tidigare århundrade, kom under detta sekel att i hög grad påverka livet även på landsbygden.

Beteckningen bondesamhälle ska här förstås som en samlande term för de agrara samhällsformer som näckenmaterialet återspeglar. De mänskliga relationer som behandlas i berättandet, t ex förhållandet mellan bonde och dräng, gift och ogift, vuxen och barn, kvinna och man, hade också en skiftande innebörd och styrka både socialt och regionalt.

De regionala skillnaderna i traditionens formella struktur uppmärksammar att berättandets samhälleliga och kulturella förutsättningar växade i landets olika delar.

Näckenföreställningen som kommunicerats mellan landsbygdens människor, återger deras egna upplevelser av detta samhälle. För att rätt förstå berättelsernas budskap måste de placeras i en gällande social kontext.

Bondesamhällets magiska landskap får här stå som rubrik för mitt försök att återge några situationer där näcken grep in i dessa människors vardag.

Ur forskarens synvinkel kan sägas att traditionen dels hade en expressiv roll i det att den gestaltade och markerade faror, dels en instrumentell roll, som ett medel eller ett hinder för överskridandet av det tillåtna och tänkbara. Näcken var ju bl a ett sätt att formulera och hantera gränsöverskridandet.

I detta sammanhang är dess funktion som medel i den sociala kontrollen av stor betydelse för förståelsen av berättelsernas budskap. Detta bör dock inte undantränga förhållandet att berättandet dessutom hade flera konstnärliga värden.

Berättelserna är ofta både underhållande och spännande. De ger uttryck för såväl ett mystifierande som ett realistiskt skildrande av människors vardag. Näcken har säkerligen uppfattats på fler sätt än dem som jag kommer att redovisa i detta arbete. Det är min förhoppning att åtminstone kunna redogöra för några av grunddragen i denna föreställningsvärld.

Som vi tidigare sett var näcken ofta en gestalt som, beroende av sammanhang, hade olika betydelse för män och kvinnor, för vuxna och barn. Det är därför naturligt att beskriva traditionen från mannens, kvinnans och barnets synvinkel.

Näcken i mannens värld

Jag har tidigare visat att män och kvinnor kom i kontakt med näcken på delvis olika platser och under olika omständigheter. Medan kvinnorna hade sina ofrivilliga möten med honom inom gården eller i dess närhet, på ången, i hagen eller vid sjöstranden, så mötte männen honom ofta ute i naturen och vid speciella tidpunkter. Dessa möten var dessutom ofta sökta.

Det var undantagslöst män som påstås ha lärt sig sin spelkonst av näcken eller som medvetet sägs ha infångat vattenhästen för att spanna honom framför plog och harv. Likaså är det männen som måste ta hänsyn till näcken vid arbetet i kvarnen.

Generellt kan sägas, att mäns möten med näcken skiljer sig från de övrigas främst därigenom att han i dessa sammanhang tycks vara mindre skrämmande. Visserligen betonas även i dessa skildringar det farliga i att vistas i naturen vid vissa tidpunkter samt i speciella situationer, men som regel tycks männen klara mötena med näcken på ett mer avdramatiserat sätt än kvinnorna.

Två klart urskiljbara motivkretsar, som behandlar mannens förhållande till näcken, är dels de som behandlar näcken som läromästare i musik, dels de som har anknytning till kvarnar och kvarnverksamhet. Motivkret-

sarna finns belagda från i stort sett hela Sverige men båda har dominerat i de norrländska näckenberättelserna.

Trots att näcken var farlig och skräckinjagande även i dessa skildringar finns här flera beskrivningar av hur man har sökt kontakt med honom. Spelmanen, som lärt sin magiska konst från näcken, hade ju enligt berättelserna frivilligt stämt möte med honom. Mjölaren eller andra som var verksamma i kvarnen, hotades visserligen av hans närvaro men hade möjligheter att på olika sätt undvika hans ondska genom att följa de regler beträffande tabun och riter som traditionen föreskrev. De kunde därför sköta sina ålägganden i relativ samexistens med näcken.

Den sydsvenska traditionen, som beskriver mäns förhållande till näcken, är av betydligt mer sammansatt karaktär. I motsats till de två relativt homogena motivkomplex som nämnts ovan, så är det sydsvenska materialet uppdelat på en mängd motiv och föreställningar med mer lokal anknytning. Genremässigt avspeglas detta i att norrlandsmaterialet till stor del utgörs av några välkända sägenmotiv och ett antal ritbeskrivningar som anknyter till dessa föreställningar, medan det sydsvenska materialet är splittrat i ett flertal sägner och sägenvarianter och ett stort antal memorat. Dessa mer individuella och personliga relationer till näcken ger också utslag i ett flertal lokala traditioner där benämningar och gestalter ofta växlar från ort till ort.

I många skildringar beskrivs frivilliga och ofrivilliga möten med näcken i hästgestalt. Ofta har man avsiktligt fångat in näcken för att använda honom som dragare till harv och plog. Ibland har han visat sig tillsammans med andra hästar i hagen eller i stallet och då som regel gäckat den person som försökt infånga eller rida honom. Näcken kunde också visa sig eller höras om man nattetid hade gett sig iväg utanför gårdens närmaste omgivningar.

Även i dessa sammanhang har näcken uppfattats som mindre farlig för männen. Sägner om näcken som tar tjänst som dräng eller näcken som mot betalning lyser nattvandren hem i mörkret kan demonstrera denna dubbelhet hos honom.

Ett tema i berättelserna är att han, förutom att vara en markör av viktiga gränser, också hade en medierande roll. Näcken var ett manligt väsen som i mycket existerade på männens villkor. Farlig var han främst för kvinnor och barn. Av männen var han fruktad vid speciella tillfällen då de tydligt överträtt de normer som reglerade det dagliga livet och den bestående ordningen.

Drängen och vattenhästen

En gång, sent en kväll på eftersommaren eller hösten, kom en bondes järök, våta och frusna hem, och ville hem och in över natten. Bonden eller hans dräng gick ut för att ställa in deras hästar, men besynnerligt,

där var en häst med, som på pricken liknade en av grannarnas hästar och ville även in, men när deras egna hästar voro insläppta, tog mannen en grimma och lade på den främmande hästen, som liksom kameleonten, hade ändrat den vita färgen något, så mannen tog för givet, att det var den grannens häst och hoppade därför upp för att rida över en stor strid bäck vid det vanliga vadet, och det gick bra tills de kommo mitt i bäcken, men där stod drängen ensam och övergiven med grimman i handen och våt upp över knäna och måste flat och våt vända om hem, ty den glada bäckahästen hade spelat ett spratt och försvunnit (Ex 53 NM EU 11170 Skåne).

Ovanstående uppteckning illustrerar, bortsett från dess litterära framtoning, flera vanliga drag i berättelserna om mäns möte med näcken i hästgestalt. Ofta berättas hur en dräng eller en bonde fångar en främmande häst som kunde misstänkas tillhöra en granngård. Omständigheter som tid, plats och situation ger beskrivningen ett magiskt laddat innehåll. Upplösningen blir, som i flertalet beskrivningar av möten med näcken, visserligen dramatisk men visar knappast på näcken som ett livshotande väsen. Den ”glada” bäckahästen, ett attribut som nog får tillskrivas upptecknarens ordkonst, som spelar drängen ett spratt, illustrerar ändå rätt väl det förhållande aktörerna har till varandra i berättelser av detta slag. Från Östra Sallerups socken i Skåne finns följande historia med att liknande händelseförlopp.

Det fanns en bonde i Blissinge för några år sedan, som en dag då han kom ned till en i närheten belägen äng fick se en stor stålgrå häst betande å denna. Det var en märklig häst, tänkte bonden, vem kan rå om den. Han tog en grimma med sig och gick ut på ängen. Utan vidare lade han denna om huvudet på kraken. Men det märkliga var, att när han sedan drog i grimskäftet för att leda den hem blev den så lång, att han aldrig ville taga slut. Bonden blev rädd och släppte honom och det var just lagom. Ty i samma ögonblick rusade den rakt ned i den förbi flytande lilla ån. Det var bäckahästen han råkat på och ingenting annat (Ex 54 NM HA Pehr Johanssons samlingar X Skåne).

Även här är det bäckahästen som försöker lura mannen, då han intresserat sig för en främmande häst. Men det finns exempel på det omvända förhållandet i ett flertal berättelser. Samma upptecknare har från Broby gjort följande nedteckning:

Under min barndom brukade de gamla tala om att näcken uppehöll sig på Nordanå ängar och far uppgav att han ävenledes vid något tillfälle där hört honom spela. Men man uppgav ävenledes att han visade sig i form av en vattenhäst. En torpare lyckades en dag på vårsidan ta-

ga honom fast och körde hela våren med honom. Sedan släppte han honom åter dit, där han tagit honom. Under tiden fick han emellertid icke ha huvudlaget av honom eller betslet av hans mun. Då återvände han genast dit, varifrån han kommit. Mera än en gång senare sökte han få tag i honom, med detta lyckades icke. Han aktade sig visserligen för att komma i närheten av torparen (Ex 55 NM HA Pehr Johansson samlingar X Skåne).

Det avsiktliga infångandet av vattenhästen visar att männen under normala omständigheter knappast hade något att frukta från näcken. Svårigheten låg snarare i hur man skulle överlista honom.

En viktig skillnad mellan sägenvarianten om pigan som fångar näcken utan att veta vem det var och dessa berättelser är aktörernas olika maktpositioner. Medan näcken med list låter sig fångas, för att senare kunna dränka pigan är förhållandet i sägnerna om det avsiktliga infångandet av vattenhästen det att det är mannen som har makt över väsendet (jfr ex 4). Som regel är det grimman och järnet eller stålet i den som omnämns som det medel den övernaturliga hästen kunde bindas med. När man hade utnyttjat hästen framför plogen eller harven färdigt, då vår- eller höstbruket var avslutat, löstes han från betslet och försvann ner i vattnets skydd.

I några varianter av denna sägen, befrias näcken genom att någon person glömmer att man inte får ta av hästen grimman. Det är i detta sammanhang av intresse att det i huvudsak tycks vara kvinnor som bröt mot denna regel (jfr även ex 5).

I Vaggarp i Rävinge hade de fångat näcken och hade honom och körde mærgel med. De vågade inte ta av honom betslet, så han kunde inte få mat tillräckligt, och därför var han mycket magrare än de andra hästarna. Så kom det en gumma en dag, och hon tyckte det var synd om hästen, och så tog hon av betslet, och då försvann hästen (Ex 56 Bergstrand 1949: 30 Halland).

Det berättas om en man, som vid sjön träffat på ett par vita hästar, vilka han lyckades lägga betslet i munnen på. Han använde dem till dragare, men avtog aldrig betslet och tillsade även andra, att det icke fick göras. En dag skulle en piga leda dem till vattnings tillsammans med andra hästar. Hon tyckte, att de hade svårt för att dricka med betslet i munnen, varför hon trots förbudet avtog detta, men med detsamma voro de försvunna i sjön. Återigen Bäckamannen (Ex 57 NM 8:735 Skåne).

Hästen hade en särställning bland bondens husdjur. Förutom att den var en av de stora kapitalinvesteringarna och viktig som dragdjur i jord- och skogsbruket åtnjöt den även ett högt prestigevärde. Hästen var mannens

arbetskamrat och representativ för gården och dess anseende. Dess trivsel och välmåga var därför viktig. Hästen skulle fodras och vattnas på bästa sätt och ansas och ryktas till prydnad för sin ägare. Dessa uppgifter skötes till största delen av männen. Att vara hästkarl och rätt kunna hantera och bedöma hästar var även det prestigefyllt. Hästens särställning kan också ses som ett uttryck för den position den hade i kategoriseringen natur — kultur.

Hästarna levde man inte av på samma sätt som korna. Man åt inte deras kött — det var tabubelagt; den som hanterade hästkött och slaktade djuren blev utstraffade (Egardt 1962). Hästmjolk ingår inte i kosthållet i den svenska bondekulturen. Hästarna stod inte i första ledet som brygga mellan människan och naturen. Man levde inte av dem, som man gjorde av andra fäkreatur som får, getter m m. Hästarna arbetade och de representerade. De drog plojen och höhäcken ute på åkrarna, de spändes för när man for på kyrkfärd eller till stan för att handla. Hästarna förknippades med männen, korna med kvinnorna. Till yttermera visso tillhörde hästarna den offentliga sfären — de visades upp för grannar och sockenbor i mängder av situationer. Korna däremot tillhörde hemmasfären; den värld där kvinnorna rådde. Att hästen stod närmare kulturen än naturen, innebar bland annat att den gavs en noggrann ans och fodrades med det bästa höet (Frykman 1979b: 154).

Som statussymbol kan hästen möjligen jämföras med bilen i dagens samhälle. Ett kommunikationsmedel som inte bara är en stor kapitalinvestering och ibland en nödvändighetsvara utan som också hålls putsad och ren för att ge social prestige.

Berättelserna om näcken i hästgestalt kan därför också ses som ett uttryck för hästens särställning. De kan även tolkas som anvisningar för vem som ska och kan sköta en häst. Männen kan, som vi sett, behärska och hantera såväl den vanliga hästen som näcken i hästgestalt, medan kvinnornas agerande ledde till olycka. Även de berättelser som beskriver vuxnas ritt på vattenhästen handlar om hur man avsiktligt fångat och nyttjat en främmande häst. Man kan med fog anta att flera av skildringarna visar på med vilken kraft dessa brott fördömdes.

Att lämna sin dyra bil parkerad på någon mörk bakgata över natten kan kanske kännas lika otryggt som det måste ha varit för bonden de gånger han lät sin häst gå obevakad i hagen. Berättelserna om ritten på främmande hästar bör ses i det här perspektivet. De handlar ofta om drängen som i den sena kvällen eller tidiga morgonen ”lånar” en häst som senare visar sig vara näcken. Oftast lyckas drängen rädda sig från drunkningsdöden med knapp marginal (jfr ex 3).



Familjen poserar tillsammans med hästarna. Hästen tillhörde mannens sfär och gav social prestige.

En gumma i Gislöv förtäljer med stolthet, att hennes far en gång ridit på bäckahästen. Gubben såg nämligen en vinterkväll en grå fet häst stå lös på en äng, som gubben gick över. Han skulle inte varit en rättskaffens skånsk slättbo, om han ej känt lust att komma upp och rida. Han ville låna djuret och rida ett stycke väg, sedan släppa det, viss om att det hittade vägen hem. Men bäckahästen hade troligen något viktigare för sig den kvällen, för han slängde ryttaren bortåt ängen, så han såg sju solar på himlen (Ex 58 Wigström 1898—1914: 117 Skåne).

Flera av dessa berättelser markerar också den fara som ansågs finnas i att människor nattetid befann sig i det okontrollerbara. Lärdomen är alltså dubbel, dels visar den vad som kan hända om man inte låter bli andras hästar, dels visar den på faror som lurar under en nattvandring utanför gårdens skydd.

Näckenföreställningar kunde även leda till en rädsla för att man skulle ta miste på den egna hästen. Flera berättelser handlar om hur bonden eller hans dräng blivit lurade av näcken då de hämtat hästen i hagen. Näcken

sades nämligen kunna förvandla sig till en häst med ett utseende som var förvillande likt vilken häst som helst.

En man hade blivit av med sin häst, men när han gick och letade efter den, fick han se den gå vid en buske och äta, men när han gick fram för att ta den och kom nära intill den, skrattade hästen till och sprang sin väg. Det var bäckamannen, som tagit skepnad av en häst (Ex 59 Bergstrand 1949: 31 Halland).

En bonde i Fårabäck hade sin häst på bete nära vid Säge å. Så en kväll gick han som vanligt ner till ån efter sin häst. Och han ledde hem hästen, men när han kom utanför stalldörren, slet hästen sig och slog benen högt i vädret och sa: Ha, ha, ha och så försvann han ner i ån. Det var bäckahästen bonden hade fått fatt i (Ex 60 Andersson 1965: 124 Skåne, texten är språkmässigt delvis normaliserad).

Som sammanfattning av skildringarna om mannen och vattenhästen kan konstateras att de speglar en del av den relation som fanns i bondesamhället mellan mannen och hans häst. Framför allt åskådliggörs hur betydelsefull hästen var som ägodel och hur intimt den förknippades med den manliga sfären.

De flesta berättelserna fungerade som varnande exempel och visar hur näcken kunde ingripa i sådana situationer som upplevdes som hotande i mannens värld. Samtidigt är näcken, kanske framför allt just som häst, något som mannen under normala omständigheter behärskar rätt väl. Det hot som kommer till uttryck i berättelserna bottnar mer i en rädsla för stöld eller andra direkta förbrytelser, men visar inte att han hade kvinnornas rädsla för det okända.

Mjölaren och kvarnrået

Kvarnmiljön omnämns ofta i berättelserna om näcken. I flera av dessa nämns kvarnen eller kvarndammen mer implicit som ett av väsendets tillhåll. Därför anknyter inte alltid handlingsgången direkt till kvarnarbetet. Materialet från mellersta och norra Sverige, som behandlar näckens musikalitet, kan räknas hit. Men även i landets södra delar tycks vattenkvarnen ha haft en liknade dragningskraft och flera berättelser med varierande motiv har knutits till denna miljö.

Vid de större kvarnarna möttes många människor säsongsvis och väntetiden kunde inbjudas till samtal och berättande. Det låg därför nära till hands att utgå från just denna miljö. En del av traditionen beskriver också kvarnarbetarnas egna erfarenheter av det övernaturliga eller ger anvisningar om vad som skulle eller inte fick göras i kvarnen med hänsyn till de krafter som sades råda över vattnet. Kvarnrået framstår i dessa beskrivningar framför allt som kontrollerande och straffande.

Flera av aktörerna var mjölnare, mjölnardrängar och framför allt jordbrukare som hade tillgång till en egen skvaltkvarn. Den mystik som förknippades med miljön kan ha flera orsaker. Vattenkvarnen byggdes där rinnande vatten fanns att tillgå och arbetsplatsen kunde därför ligga ganska långt från hemmet. Driften var säsongsbunden, vilket kunde leda till att människor vid vissa tillfällen vistades i kvarnen både dag och natt under pressande arbetsförhållanden. Självfallet utgjorde också vattentillgången en faktor av osäkerhet i hanteringen.¹

Man kan med fog anta att flera av de normer och värderingar som gällde människornas dagliga liv kom att brytas till följd av arbetets egenart. Verksamheten kom att innebära att man mot normal ordning vistades utanför hem och gård under nattetid. Likaså kom man att bryta den arbetsro som normalt iakttogs under natten och under helgdagarna. Det är främst i dessa sammanhang som männen skapade och formulerade berättelser om den farliga och straffande näcken.

Man var alltid angelägen att mala all sin säd före jul, men hur brått man än hade härmed, borde man dock inte mala lussenatten eller tosmässenatten, för då ville näcken mala sin gröda. I min barndom hörde jag berättas, att en person vid namn Petter i Lalycka i Burseryds socken skulle mala en lussenatt. Då han väntade besök av näcken hade han stoppat ett par vitlökar i fickan och så eldade han en brasa i den lilla spisen i kvarnkammaren. När det led emot midnatt, stannade kvarnen plötsligt. Petter tog då upp en vitlök ur rockfickan samt tog en eldbrand i spisen och kastade dessa båda saker i kvarnhoen. Då började den gamla kvarnen gå så att det höll på att bli gnisteld. Petter hällde den ena havresäcken efter den andra i kvarnskruven. Ja, fort och bra gick det, men jag vill ändå aldrig göra om'et, sa Petter (Ex 61 Bergstrand 1944b: 92 Västergötland).

Det var en kvarn nere vid Lindesnäs, och rätt som dom höll på och malde en dag, så stannade kvarnen. En av karlarna, Bäck-Halvar, gick och såg efter, vad det kunde vara för fel och fick då se en liten pojke, som satt å höll emot kvarnhjulet med båda fötterna. Det var forskarn (Ex 62 ULMA 1879:1 Dalarna).

Väsendets benämning har skiftat från ort till ort. I södra Sverige benämndes han oftast näck eller tomte och i mellersta och norra Sverige, där föreställningen över huvud taget oftare knutits till kvarnen, förekom också den mer självständiga benämningen kvarnrå eller kvarngubbe.² Om man ser till berättelsernas innehåll kan benämningen rå i stort sätt sägas vara en korrekt beteckning. Kvarnrået skildras ofta just som en råhare över kvarnen eller över vattnet som drev kvarnen. Det var han som väckte den sovande eller straffade den försumlige.

Ibland beskrivs hur kvarnen kunde höras vara igång utan mänsklig närvaro, vilket också tillskrevs kvarnrået. Det vanligaste motivet behandlar hur han stannar kvarnen, antingen genom att stoppa vattenflödet eller genom att förstöra den. Det sades bero på att man låtit kvarnen gå vid en olämplig tidpunkt. Anledningen till dessa förbud, som de uttrycks i berättartraditionen, är vanligen att näcken flyttar dessa nätter och att alla sorters kringgärningar är förbjudna då. Det är bara i undantagsfall som orsaker nämns, som i ovan angivna exempel (ex 61). Förutom tomasnatten och lucianatten, som till allra största delen härrör från västsvenskt och i någon mån från sydsvenskt område (framför allt Småland), nämns julfattningen, nyårsnatten och torsdagsnatten som farliga.³ Inte sällan med tillägget att förbudet gäller mellan klockan tolv och ett på natten.

Tomasmässnatt fick man ej ha några kvarnar i gång mellan tolvdraget och fram mot halv två, ty då gick näcken alltid uppför strömmen, och om det ej fanns någon sidoström, gick han igenom kvarnen och förstörde den. En gång tjänade far min hos en arg och morsk gubbe och han befallde mjölnaren att mala hela natten, så skulle han och några andra gubbar hålla vakt, så att inte näcken kom och ställde till spektakel. Mjölnaren ville inte, men fars husbonde tog risken och kvarnen fick gå. Vid klockan tolv såg gubbarna, som höllo vakt och däribland min far liksom en vadmalsgubbe ligga på kvarnaxeln. Blott ett ögonblick såg de honom, kvarnen gick runt ett varv sen stod den stilla. När de sedan sågo efter, var varenda skovel på kvarnhjulet bortslitet. Det är förresten inte mer än åtta år sedan kvarnen i Furuberg stannade tomasmässnatt (Ex 63 LUF 2354:6 Småland).

Mjölnaren stannade kvarnen tomasnatten en kvart före tolv och satte igång den en kvart efter tolv. Mjölnaren sade till mig: En kvart före tolv slår jag igen kvarna, för då går strömgubben igenom, och är kvarnen då igång, så går verket sönder (Ex 64 IFGH 4093:31 Västergötland).

Som regel beskrivs dock hur mjölnaren, eller de personer som skötte kvarnen kunde arbeta ostört eller till och med utnyttja näcken i sitt arbete, om de bara iakttog de regler som traditionen föreskrev. Genom att offra olika ting kunde man få säden snabbare malen.

Det var en gång vid Bodanäs kvarn de hade så mycket att mala. Kvarn gick både dag och natt, men ändå kunde de inte med allt. Så en kväll stannade kvarnen, trots att vattnet rann på som vanligt. Då gick mjölnaren för att se hur det var fatt i hjulhuset och då fick han se en liten gubbe stå och hålla i hjulet. Då förstod mjölnaren hur det var fatt och kastade ett mynt i rännan. Därefter gick kvarnen alldeles förskräckligt och mjölnaren fick utmalt i ett tag (Ex 65 LUF 2857:7 Småland).

Vid Karlskog var det en kvarn förr i världen och där var morfar en gång och skulle mala, och då stannade kvarnen och det fanns inte makt att få den igång. Men då var det en gubbe, som sa: Om ni lovar att ni håller er alldeles tysta, så ska jag gå ner i kvarnhuset och se om inte gubben kan bli god. När han kom upp, så började kvarnen att gå, men ingen fick veta, vad han hade gjort vid forsgubben. — Forsgubben var en liten gubbe med långt hår. Han hade små fötter som en unge (Ex 66 Bergstrand 1962: 33 Värmland).

Männen tycktes kunna behärska de flesta situationerna rätt väl och trots att näcken ofta uppträdde som ett skrämmande och farligt väsen kunde han bemästras.

Följande sägen, som fanns spridd i stora delar av landet och som har berättats om olika väsen, illustrerar den inställning man i de flesta fall trots allt tycks ha haft till kvarnrået.

Jöns Halvars Isak var ute för ett annat äventyr vid Hulukvarn; kvarn var färdigställd, stenarna hackade och vattnet pådraget, Isak var trött efter allt förarbete och gick in i kvarnkammaren att vila en stund. Då hörde han snart hur kvarn sakta farten och till sist stanna utan begripelig orsak, han skynda ut, såg Forsgubben med kraft hålla axeln som ledde till stenarna, sprang fort in i kammaren, tog skoveln full med het spisaska å gick ut i kvarnhuset. A du sett so storä ögar för? fråga Forsgubben. A du känt so hett mjöl för? sa Isak å kasta askan över Forsgubben, så han var tvungen försvinna (Ex 67 Forslund 1919—1939 del II:6: 168 Dalarna).

Sägnen är när det gäller näckentraditionen knuten både till mäns och kvinnors verksamhet. Som vi senare ska se har dock sägnen ett något anorlunda budskap när den i sydligaste Sverige skildrat kvinnors möte med bäckahästen.

Flera berättelser om näckens musikaliska förmåga anger just kvarnmiljön som den plats där man hört honom spela. Detta kan ha sin förklaring i att ljudet från det strömmande vattnet orsakade upplevelser eller gav anledning till att berätta om näckens spel. Det strömmande vattnet var ju ett villkor för skvaltkvarnen.

Näcken har jag också en gång både sett och hört, då han spelte. Det var sent en sommarkväll jag gick förbi en gammal kvarn som stod obegagnad och nästan fallfärdig. Jag stannade för att se på rucklet. Bäst jag stod där och glodde, fick jag höra så vackert det knäppte och klingade. Det behagade mig att se efter och undersöka vad det var. Då fick jag se det gamla vattenhjulet och en svart katt som satt och slog, först med den ena tassan sedan med den andra på morrhåren. För var-



Kvarnen byggdes vid något vattenfall och kom därför ofta att ligga långt från hemmet. Husbehovskvarn vid sjön Askhakens avrinningså, Småland. Foto Nordiska museet.

je slag klingade det, som då någon knäpper på fiolsträngar. Vackert lät det, så nog tror då jag att Näcken fanns till och även kunde spela (Ex 68 NM EU 28409 Västmanland).

Forsgubben brukade spela, sedan man slagit igen kvarnen om kvällen. Det berättas om en dräng, som låg i kvarnen om natten, att han fick höra forsgubben spela. Han blev så glad i detta, att han mitt i natten sprang in efter fiolen och spelade precis samma melodi, som han hört

gubben spela. Men när han sedan vände sig om, fick han se kvarnen brinna. Det var inte tillåtet att han härmade forsgubben (Ex 69 Bergstrand 1962: 32 Värmland).

Av de berättelser som fanns kring kvarnverksamheten kan man dra den slutsatsen att arbetet där, som var bundet till mannens värld, betraktades som ett särpräglad, spännande och ibland riskfyllt arbete. Till följd av dessa omständigheter kom man att beskriva och uppleva miljön som uppehållsort för ett rå som kunde vara hotande och farligt.

Näcken markerade på så sätt de tillfällen då man tydligt överträdde de normer som gällde i det dagliga livet. Men samtidigt gav traditionen matrisen för hur dessa normöverträdelser kunde göras ofarliga. Genom ett ritualiserat handlande, ett utpekande och respekterande av tabubelagda tidpunkter, kunde kvarnhanteringen skötas utan att inkräkta på den rådande ordningen. I detta sammanhang kan nämnas att verksamheter med liknande förutsättningar, t ex sågverk, smedjor och brännerier, hade en motsvarande berättarrepertoar.⁴

Spelmannen och strömkarlen

En stor del av berättelserna handlar om näckens musikaliska förmåga. En omfattande berättartradition har i samband härmed knutits till olika bygdespelmäns förmenta förbindelser med det övernaturliga. De beskylldes ibland för att ha fått sina gåvor av näcken, och sades då ha fått lämna sin själ i pant. I och med detta uteslöts de ur den kristna gemenskapen. Oftast tycks det dock ha varit spelmännen själva, som i konkurrens om ryktbarhet tog traditionen till hjälp för att ge sken av övernaturligt kunnande.

Vid Femtå bodde en spelman som kallades Jonasgubben, som hade lärt sig av näcken där. Han var mycket anlitad i Ambjörby och byarna däromkring. Han spelade för sitt uppehälle så gott det gick. Det var en godmodig man, som inte samlade på jordiska ägodelar utan helst spelade. Eftersom han hade lärt sin konst av näcken, så satte det sina spår på honom. Jonasgubben var mycket noga med den rätta näckstämmningen och lade ner stor möda i denna sak. Han spottade på skruvarna, så fiolhalsen blev våt. Jonasgubbens låtar är tyvärr glömda. Några låtar komponerade han själv och det talas om hans fiolspel ännu i Ambjörby (Ex 70 Turesson 1960: 206 Värmland).

Jag hörde honom (spelman Lindblom) på ett kronbröllop. Han bodde i e lite stuga ve Lindesnäs, men kom te Igelfors sän, för de va dom som ville lära säj spela av honom, män då var de tvungna att komma tre torsdagsnätter, den ena ätter den ara. Smaler va han i öga å mager män gla å säj, å när han la fiolen frå säj på en stol, så spelte den ändå.

Han ligger begravnen alldeles härute ve körkmurn, å fiolen har han mä säj i graven. Han hade lärt säj spela av näcken å då å då inga osanning, för ja ha hört näcken ja mä (Ex 71 NM EU 6137 Östergötland).

Det var framför allt i mellersta och norra Sverige som berättelserna om hur man kunde lära sig spela av näcken direkt knöts till spelmanstraditionen. I dessa områden beskrevs näcken, eller strömkarlen som han ofta kom att kallas, som en manskgestalt, vilken i flera avseenden stod djävulen nära. Att lära sig spela av honom eller att framföra hans låtar var ofta liktydigt med att ha försvurit sig åt den onde. I detta sammanhang spelar säkert den kyrkliga synen på dansmusiken som en syndig företeelse, också en roll. Prästerna och väckelsepredikanterna predikade att dansen och den tillhörande musiken var ett djävulens påfund. Strömkarlen och djävulen omnämns i flera utsagor som en och samma person.⁵

Om Ysköts-Nisses mellanhavande med näcken, då han skulle lära sig spela, berättas ha skett i ett gammalt kvarnhus i Bräleån i ovannämnda socken. Första torsdagsnatten träffade han ock hin onde, som då var till utseendet fint klädd och försedd med en väska under armen. Denne spelade då en halvtimme med Nisse, varpå hin onde anmodade honom att återkomma påföljande torsdagsnatt på samma tid och samma ställe. Men då mötte han i kvarnhuset en mycket ful herre, vilken fortsatte den påbörjade undervisningen. Tredje torsdagsnatten träffade Nisse i kvarnen hornper själv, som, sedan Nisse spelat en stund, stack honom i vänster lillfinger med ett vasst föremål, så att blodflöde uppstod. Därpå skulle hornper inskriva Nisses namn med blodet i en svartbok, men då blev Nisse så rädd, att han satte av i språng från kvarnhuset kvarlämnande sin fiol, som han aldrig återfick. Och Ysköts-Nisse blev aldrig någon utlärld fiolspeleman. Och sägnen slutar med att orsaken varför han icke blev någon mästerspelman var hans flykt från den onde den tredje torsdagsnatten, då han skulle avlägga spelprovet. Hade han stannat i kvarnen då och följt den ondes anvisningar skulle han ha blivit sin bygds mest framstående spelman (Ex 72 Landsarkivet Härnösand, Magnus Stattins samlingar G7 nr 890 Ångermanland).

Dessa motiv fanns även i sydligaste Sverige men här är det sällan som direkt namngivna spelmän sägs ha fått sina gåvor på detta sätt.

I hela landet fanns dock berättelser om spelmännens farliga och magiska musik. Namnet på detta musikstycke har växlat allt efter benämningen på väsendet och har exempelvis kallats näckens, strömkarlens eller hins polska eller älvastråket.

Det berättas att vissa personer, exempelvis en under 1870- och 1880-

talet berömd fiolspelman, Anders Ljungqvist i Närlinge, som vanligen kallades Gås-Anders, lärt sig spela av näcken. En plats, där enligt mångas utsago, sådan lärdom kunde erhållas, var under landsvägsbron vid Husbykvarn i Vendel. En spelman, som lärt sig spela av näcken kunde spela en polska med nio olika vändningar. Näckens polska, den nioende av dessa vågade dock ingen gärna spela, under denna måste nämligen bord, stolar och allt innevarande dansa och kunde ej spelmannen sluta, förrän någon skar av strängarna eller ryckte stråken ur spelmannens hand. Skedde ej så, fortsatte musiken till dess spelmannen föll i vanmakt och dog. Gås-Anders hade själv vid något tillfälle yttrat: Spela är bra, bara det ej går för långt (Ex 73 Hübinette 1923: 48 Uppland).

Traditionen kan på detta sätt demonstrera den inställning som människor hade till spelmannen och till dansmusiken. Näckens egen musik beskrivs som vacker och berusande men uppfattas därför också som farlig. Ibland omtalas att det farliga i att lyssna till hans musik framför allt bestod i att man inte kunde låta bli att dansa. Dansen var i dessa sammanhang ett av näckens instrument att tvinga människorna i sitt våld. Musiken och dansen hade en sinnlig kraft som påverkade människorna. Den helt övervägande delen av materialet skildrar hur kvinnor utsattes för denna lockelse. Men det finns undantag även från den regeln (jfr ex 35).

En gång för omkring tjugio år sedan hörde jag honom spela i Kringla göl. Det var en kväll i skymningen som jag gått dit för att lyssna efter tjäderfågel, som brukade sätta sig där i skogen om kvällarna. Då fick jag höra näcken spela fiol nere vid gölet. Det lät som han spelade samma ton (melodi) om igen oupphörligt och han bytte aldrig om. Så jag förstod att det var näcken och därför gick jag därifrån så fort som möjligt. De som bodde på ett torp utmed vägen de fingo ibland höra näcken spela nere i Gubb gölet, öster om Ramsnäs, som ligger ett litet stycke därifrån (Ex 74 NM EU 22106 Småland).

Det tycks återigen som om det var vid speciella tidpunkter eller platser långt från hemmet som männen upplevde näckens musik som farlig. Men det finns åtskilliga beskrivningar om män som hört näckens musik, men som på olika sätt fått honom att tystna eller försvinna. Ibland framgår det att det hotande inte hade med musiken i sig att göra. Musiken uppfattades helt enkelt som ett indicium på det övernaturligas närvaro i en vanskelig situation. På liknande sätt kan man tolka beskrivningarna av hur man lärt sig spela av näcken.

Ett genomgående drag är att det var män som sades ha utfört eller försökt lära sig att spela av näcken. Även om hanteringen inte på något sätt beskrivs som ofarlig är det ändå de som under förutsättning att de följer



Bygdespelmannen påstod ofta själv att han lärt sig spela av näcken. Oljemålning av Johan Tirén daterad 1910.

vad traditionen föreskriver har möjlighet att utföra och undkomma dessa akter med livet i behåll. Sedan är det en annan sak att man till stor del får rakna dessa ritbeskrivningar till folkdiktens område och inte som instruktioner som togs ad notam.⁶

Drängen Karl Svensson fick köpa en gammal fiol av bonden Olov Andersson i Karstorp, det var 1881, men hur skulle han kunna bli en styv

spelman, sjunga var han styv till men te spele fiol var värre, jo det viss- te statsdrängen Erik Larson, sett dej unner broa ner på kärre tre tors- dagsnätter å rad ty du måste sitta vid rinnande vatten, då i spöktim- men kommer näcken å stämmer fiolen åt dej, sen är du en styv spel- man, token gjorde som stollen bad, där satt nu Kalle Skarabergaren med sin gamla fiol, men tredje kvällen då kände han sig beredd å titta fram under bron, men på vägen som går från Gäringstorp till Karstorp kom skogs- eller om det var sjörån gånes, hon var lika lång som träden i parken, men nu blev det fart på Kalle, med stråken i ena handen å in- strumente i den andra sprang han hem å in i drängstugan, sen tog han inte i fiolen mer, jag kan bedyra att det är sant, ty jag tjänte kamrat till honom (Ex 75 NM EU 17509 Södermanland).

Skildringarna av hur män verkligen praktiserat dessa metoder refererar oftast till misslyckade och uppgivna försök. En reservation får dock göras för de utsagor där namngivna spelmän sägs ha tillägnat sig sitt kunnande efter att ha offrat till näcken. Säkert kunde spelmannens egna uppgifter om detta förfarande ge honom högre prestige men samtidigt kunde han räkna med att bli betraktad som en förtappad människa. Han hade sålt sin själ till förmån för fiolspelet under sitt jordiska liv. Här finns en traditionsbakgrund liknande den för så kallade kloka gubbar och gum- mor.⁷

SpelErik i Rådene hade lärt sig spela av näcken under Rådenebron, han blev den yppersta spelmannen i nejden, men satte han fiolen mot bröstet i stället för mot hakan, dansade ingen för då visste de att han skulle spela näckens polska (Ex 76 NM EU 12337 Västergötland).

Näcken hördes spela i Sävbäcken, en liten bäck som rinner ut i Säm- sjön på gränsen mellan Säm och Finnekumla. Det sades att man kunde få lära sig att spela av näcken. En yngling gick dit en natt med sin fiol och började spela. Då kom näcken och frågade: Ska jag lära dej spe- la? Ynglingen svarade ja. Näcken frågade då: Skall jag ställa fingrarna eller strängarna? Ynglingen svarade fingrarna. Då ställde näcken hans fingrar så kraftigt, att de blevo krokiga, men spela kunde han sedan vad som helst. Men näcken förbjöd honom spela mellan klockan tolv och två på natten, ty det är näckens speltid. Men så en gång på ett bröllop hade de ställt klockan, så att spelmannen kom att spela efter klockan tolv. Då spelade han så förskräckligt så de måste ta fiolen ifrån honom. Men han fick fatt på en träsko och spelade lika bra på den i ett sträck tills klockan slog två (Ex 77 IFGH 3235 Västergötland).

Bland den jordbrukande allmogen fanns en misstro mot sådana männi- skor vars livsmönster skiljde sig från deras eget. Bygdespelmannen och den kloka gubben var på samma sätt utan förstående. Från kyrkligt håll

kom deras verksamheter att fördömas och anses som syndiga. Även om många människor tog deras tjänster i anspråk så var de ändå skeptiska. Fördömandet och avståndstagandet var därför dubbelbottnat men kunde ges uttryck just med hjälp av de folkliga traditionerna om försvärjelse till de onda makterna.

Den kloka gubben var liksom spelmannen en tillgång, samtidigt som de var farliga människor på grund av sitt magiska kunnande. För spelmannen var uppfattningen om hans samröre med näcken i viss mån både stigmatiserande och prestigegeivande, en brist, men också en styrka.

Faran att dansa till spelmansmusik omvittnas i beskrivningar av hur ungdomar vid lekstugor eller på andra mötesplatser lockats att dansa sig i fördärvet. I likhet med sägnerna om djävulen som spelman, skildras hur näcken försökte spela de dansande ner i vattnet. Ofta berättas om spelmän som mot sin egen vilja inte kunde sluta spela utan fortsatte tills någon döv eller någon nytillkommen person skurit av hans fiolsträngar eller på annat sätt räddade de dansande från döden.

Sammanfattningsvis kan konstateras att utsagorna om näckens och strömkarlens musik kan ge oss inblickar i hur omgivningen såg på spelmannen och även hur man kunde se på dansen och musiken i bondesamhället. När det gäller näcken som läromästare berör traditionen i huvudsak förhållanden i mannens värld. Den musik som näcken själv spelade och som kunde höras i naturen skildras däremot både från mannens och kvinnans värld. I följande kapitel, Näcken i kvinnans värld, ska denna sida av traditionen få ytterligare belysning.

Näcken i kvinnans värld

Kvinnorna befann sig i ett hotande läge då de mötte näcken. I de skildringar där kvinnor agerar beskrivs överlag situationer som är farliga och skrämmande. Det tycks därför som om näcken var ett större hot mot dem än han var för männen.

Även här igenkänner vi olika tidsliga och rumsliga gränsmarkeringar. Dessa är dock delvis andra än dem som nämnts i det föregående. Kvinnans möte med näcken skedde inom hennes egen sfär eller åtminstone i dess randområde. Materialet ger oss därmed inblickar i hur kvinnans köns- och arbetsroller kom att markeras i händelser som utspelades såväl inom gårdens hägn som i dess utkanter, såväl under natt som dag.

För att kunna återge olika situationer och miljöer där näcken ingrep i kvinnans liv har jag valt att utgå från några av de sociala roller hon hade.

Under rubriken Pigan och bäckhästen vill jag påvisa hur traditionen kan åskådliggöra synen på kvinnans arbetsroll. Här exemplifieras även några av de gränsdragningar som markerade den ogifta kvinnans rörlighet i landskapet. I avsnittet Kvinnan och vattenmannen redovisas hur

näckenföreställningen också ger uttryck för uppfattningar om kvinnan som könsvarelse. Näckens sinnlighet, hans karaktär som musicerande vattenväsen, utgjorde en latent fara. Berättelserna kan i viss mån spegla synen på kvinnans sexualitet. Under rubriken Modern och näcken redovisas slutligen det material som berör modersrollen. Näckenberättelserna visar här vilken viktig roll kvinnan hade och hur utsatt hon var för det övernaturliga i egenskap av barnaföderska.

När det gäller regionala skillnader kan påpekas att det allra mesta av det material som berör näcken i kvinnans värld härrör från södra Sverige. Som tidigare nämnts skildrar traditionen i norra Sverige nästan enbart männens värld.

Pigan och bäckahästen

Tjänstekvinnornas huvudsakliga arbetsområden, som var förlagda till gården och de närmaste omgivningarna, förutsatte vid göromål som t ex mjölkning, höbärgning och kreatursvallning att de också gav sig ut i naturen och ut på vägarna.⁸ Flera skildringar av kvinnors, framför allt pigors, möten med näcken har utspelat sig i sådana situationer. Andra tillfällen kunde vara vid bykning vid en sjö eller ett vattendrag. Om nattlogi inte ingick i tjänsten utan de förflyttade sig mellan t ex hemmet och arbetsplatsen kunde en farlig situation uppstå.

Vi hade en piga hemma, som en gång varit på besök i Fjälrlöf. Det blev sent innan hon kom att gå hem. På vägen blev hon förvillad, så att hon kom in i skogen och denna kunde hon inte under några förhållanden komma ur. Var gång hon tyckte sig vara i närheten av stora vägen, befann hon sig i stället vid kanten av den förbiflytande Almaån. Där stod en stor häst. Slutligen började hon förstå, att det var näcken och att det helt säkert var denna som förvillade henne. Hon tog därför både kappa och förkläde av sig och tog på avigsidan, vilket gjorde att hon råkade åter rätt (Ex 78 NM HA P Johnssons samlingar X Skåne).

Mina systrar talte om att en gång när mor skulle klappa, så låg där ett bessman och flöt på ån. Hon tänkte ta den med sig hem, men hon grundade litet på det och när hon kom tillbaka så var den borta, så det var väl näcken som ville åt henne (Ex 79 LUF 3147:1 Blekinge).

Vid Sänkevad har fordom en bäckahäst varit synlig. Den har varit alldeles vit. En syster till mig såg den som ung då hon vaktade kreaturen. Eftersom det var råkallt i väderleken hade hon tagit en filt med sig, som hon brukade svepa om sig när kreaturen vilade sig. Under det hon satt på vägkanten fick hon plötsligt se en vit häst komma nästan alldeles emot sig. Hästen tittade på henne en stund. Hon kröp in i filten, men han kom bort till henne och nosade på henne. Sedan vände han

och gick i riktning mot Humlabäcken. Grebban undrade vart han ämnade sig och fick hon se, att då han kommit i närheten av bäcken tog han ett skutt ned i denna och var samtidigt försvunnen. Hon såg inte ens var han tog vägen (Ex 80 NM HA P Johnssons samlingar X Skåne).

Här i sjön sa de ibland förr, att de har sett näcken. Han stod som ett litet barn på vattnet. Hemma i Grava råkade mor ut för honom en gång i min barndom. Hon skulle gå till släktingar i Kil, men hon kom inte längre än till stranden. Det var så märkvärdigt där nere vid sjöviken. Det var tuvor utmed berget med stora röda bär. Hon tog några styc-ken. Sen såg hon en liten båt — så fin så — som ställde sig intill land. Hon satte sin ena fot i den, men som tur var drog hon den tillbaka. De brukade säga, att näcken skickade omkring sånadär farkoster. De som har sett honom säger att han ser ut som ett barn, men han kunde skapa sig som en så eller en balja eller en örn har jag hört folk säga — ja, han kan skapa sig i allting. Mor hon måste vända och gå in till grannarna. Hon kom till Stodene gård. Där måste de ta av henne kläderna och vända på dem. Mor blev bra under natten, så på morgonen kunde hon fortsätta redan därifrån grannarna (Ex 81 NM HA övernaturliga väsen Värmland).

Berättelserna om hur näcken ingrep i det till synes helt vardagliga livet kan, om man inte ser till den person och den situation som skildras, tyckas vara svåra att tolka som uttryck för ett samhälles normer och värderingar. Jag har tidigare nämnt att föreställningarna fanns för att bevara och befästa gränser. Vilka gränser markerar då dessa utsagor?

De flesta episoderna utspelas under den normala arbetsdagen. Ibland nämns kvällar och morgnar, men i stort sett tycks tidpunkten för upplevelsen inte ha inneburit ett gränsöverskridande. Om man jämför med männens möte med den farliga näcken är skillnaden i detta avseende påtaglig. Orsaken till kvinnornas upplevelser har snarare att göra med var hon befann sig och vad hon gjorde.

Till skillnad från mannen som kunde sägas äga tillträde till den publika sfären, så hade kvinnorna en mer begränsad geografisk rörlighet. Kvinnans sfär var framför allt knuten till hemmet och gården. Utanför denna, i den kultiverade naturen — på åker, äng och hage — och i utmarkerna, i skogen, vid sjön och på landsvägen, befann hon sig på osäker mark. Det var till största delen i dessa geografiska zoner som hon blev utsatt för angrepp av övernaturliga väsen. Av berättelserna att döma tycks näcken ha utgjort ett latent hot mot kvinnan så fort hon lämnade gården och det verkar som om hans angrepp ökade i styrka och intensitet ju längre ut i naturen hon begav sig.

Jag har sett näcken. Det var när jag tjänte i Västra härad i Skeppestad socken. Jag kom från Älmesås förbi sjön en kväll. Då såg jag näcken. Han kom lunkande ned mot sjöstranden och såg ut som en räv med långer rumpa, men han hade inte den färgen. Långraggig var han och stor som en bra nog stor hund och han hade två färger, vit och brun (Ex 82 LUF 2855:2 Småland).

En gång var vi uppe i Torsås vid Horjen och skar korn. Rätt som det var, fick vi se ett kreaturshuvud hoppa upp och ner i ett holj (större hål med vatten), som var alldeles intill. Då vi talade om det för Blenda Bengtsson, sa hon, att hade hon sett det, hade hon aldrig vågat gå till den åkern, för det var naturligtvis näcken, som höll till där. Blenda Bengtsson, det var moran på stället (Ex 83 LUF 2664:4 Småland).

I Fallebosjön såg en gumma en gång näcken som en häst. Och en gammal kvinna på Sanden omtalade, hur hon en kväll, då hon ensam gick över en skog, ”feck se nånting vitt, som så ut som en häst” och hon blev så rädd, så hon gömde sig, för hon trodde, det var näcken (Ex 84 Söderbäck 1921:132 Småland).

En stor del av de utsagor som skildrar kvinnors möten med näcken kan sägas behandla de osynliga gränser som gällde i landskapet. Näckenberättelserna synliggjorde därmed dessa gränser genom att de påvisade en mängd situationer och platser där näcken var farlig.

Av materialet framgår att kvinnan, eller pigan som det ofta är frågan om, kunde råka ut för näcken inom gårdens domäner. Ibland handlar det om hur hon, då hon under natten arbetar i något av uthusen, får besök av näcken. Väsendet, som då brukar benämnas bäckahäst eller bäckaman, framstår till sin karaktär som en mer eller mindre kärlekskrank spelevink. De erotiska anspelningarna och invitationerna som han kommer med brukar pigan kunna avvisa utan några större svårigheter. De båda aktörernas inbördes relation framstår i dessa sammanhang som helt olik den som skildras i de skräckfyllda möten hon hade med väsendet utanför gården.

Man kan möjligen säga att traditionen här uppmärksammar och förtydligar pigans utsatta position. Vad hon gör och vad som händer under hennes nattliga arbete står utanför andras kontroll. Men situationen, mötet med väsendet som en slags friare, utmålades dock inte som särskilt farlig eller hotande. Kvinnans förhållande till näcken då de möts på gården, inom hennes egen sfär, kan jämföras med mannens möte med näcken i den kultiverade naturen.

Utsagorna behandlar framför allt två situationer. Den ena är pigan som får påhälsning av bäckahästen då hon bakar, byker eller brygger och den andra när hon ska bestämma kön på en nyfödd kalv (jfr Näcken visar sig vid gårdshusen).



Näckenberättelserna synliggjorde olika slags gränser, t ex mellan manligt och kvinnligt, mellan land och vatten. Bykande kvinnor. Foto Folklivsarkivet i Lund.

En piga, som ensam en natt bykte tvätt, fick över den öppna halvdörren se ett huvud men en besynnerlig mun sticka upp över kanten, sägande: "Har du sait en så stor lyba (mun)?" Hon tog kvickt en skopa varm lut och kastade mot dörren och sade: "Har du smakt så haid syba?" Skepnaden försvann, men om morgonen var hela bykans innehåll strött ut över golvet. Det var bäckamannen, som hade hämnats. För att skydda sig mot bäckamannen och sjörån sattes stål i tröskeln till fähuset och stål i vattnet (Ex 85 NM 8:733 Skåne).

Men det är icke alltid som bäckahästen vill skrämman folk. Ibland vill han blott driva med dem. En piga var en natt uppe för att passa en ko, som skulle kalva. En gång när hon kom ut i stallet, såg hon något, som liknade en kalv ligga på stallgolvet. Hon försökte då känna efter om det var en tjur- eller kvigkalv. Men då skrattade den förmente kalven och sa: "Ho, ho, ho, ja tror att pigan kände mina nåssa", och så försvann han. Det var naturligtvis bäckahästen, som ville driva med pigan (Ex 86 Bondesson 1919: 41 Skåne).

En av de mest förekommande sägnerna från södra Sverige skildrar en piga som får till uppgift av sin husbonde att plöja eller harva en åker. Men

hon tar fel häst i hagen och får därför utföra detta arbete med näcken som dragare (jfr även ex 4).

En annan gång hade den vita hästen gett sig i lag med två av strandägarnas hästar och betade tillsammans med dem på maden, när bonden befallde sin tjänsteflicka att gå ut och harva en åker. Flickan gick ut men kom snart in igen och undrade vilken av de tre hästarna hon skulle taga. "Tag den mittersta", svarade husbonden, vilken var en man som kunde mer än vanligt folk. "Men när du har harvat och släpper honom, så lös upp förklädesbandet".

Nu gick flickan ut och tog den vite hästen, vilken villigt gick med henne. Och aldrig hade hon harvat med ett duktigare kråk. På fjärdedelen av den tid det eljest tog hade hon harvat åkern och hästen var ändock inte det minsta svett. Flickan förde honom så åter till maden, där hon tog betslet och sele av honom, men samtidigt löste hon också sitt förklädesband. I samma stund hästen blev fri från selen högg han med tänderna fast i flickans förkläde och sprang i ån, men på grund av bondens visa råd var det också hela betalningen han fick för sitt arbete (Ex 87 Kristianstads Bladet 22.4.1922 Skåne).

Denna sägen är särskilt intressant, eftersom den så tydligt skildrar ett överskridande av den könsrelaterade arbetsfördelningen. Pigan uppmanas dels att hämta hästen från hagen, dels att plöja eller harva åkern. Även om just harvningen ibland kunde falla på pigans lott, kan båda arbetsuppgifterna i ett vidare perspektiv sägas inkräkta på mannens arbetsroll. Hon beträder nämligen mannens sfär både genom sin rumsliga placering och genom sitt hanterande av hästen. Den första delen av uppgiften leder till att väsendet lurar pigan och låter sig fångas, för att, vilket framgår i slutet av berättelsen, sedan försöka dra henne med sig ner i vattnet. Mannen som normalt ska utföra dessa sysslor anar vad pigan har tagit för häst och ger henne därför rådet att lösa förklädesbandet. Härigenom demonstreras att mannen hade den rätta insikten och kunskapen både i de sysslor som pigan sattes till, men också om näcken, vilken därför blir hanterbar även i denna situation.

Följande variant av denna sägen kan belysa också dessa förhållanden:

Då dottern till en bonde gick och plöjde på åkern, dog hästen. Men i stället kom det en vit häst springande nerifrån ån, och lät sig lätt fångas av flickan. Hon var inte sen att spanna den vita hästen framför plogen, och det visade sig att den var outtröttlig. Vid middagstiden lät hon den stå kvar framför plogen medan hon gick hem och åt. Fadern som hade sett vad som skett, visste mycket väl att den vita hästen var näcken, så han sa till dottern — Te kvälls ska du lösa pau förkläknudan sau vårt han inte ta doj. — Då kvällen kom spände hon hästen

från plogen, men samtidigt löste hon förklädesknuten. När hästen blev löst sprang den i ilande fart ner till ån, och tog med sig flickans förkläde. Som tur var hade flickan löst detta, annars hade hon varit förlorad för alltid (Ex 88 Brogårdh 1959: 105f Skåne).

Förklädet hade ett speciellt symbolvärde i bondesamhället och dess betydelse markerades också i ett flertal andra sammanhang.⁹ I ovanstående skildringar kan plagget framför allt förstås som en markering av det kvinnliga och utpekar därmed den arbetsroll som bäraren bör ha. När näcken avslutningsvis berövar pigan hennes förkläde, vilket samtidigt innebär att hon genom mannens försorg räddas till livet, så är det symboliska innehållet kring temat manligt-kvinnligt tämligen uppenbart. Näcken framstår återigen som ett väsen som existerar på männens villkor och som var särskilt farligt för kvinnor då de överskred gränserna för vad som tänktes tillhöra deras värld.

Kvinnan och vattenmannen

Jag har hört talas om att då Bonudda-Kalles käring skulle gå hem sent en kväll, så fick hon sällskap på vägen med en karl som var så lik hennes man att hon trodde i början att det var Kalle. Han var rätt så närstående, och ville att hon skulle gå med honom och lägga sig någonstans, men hon sa: Det kan du väl vänta med tills vi kommer hem. Lite därefter mötte hon sin rätte man på vägen och då förstod hon att det var näcken som varit nära att lura henne (Ex 89 NM EU 22106 Småland).

Det väckte mycket uppseende, när de en gång omkring 15—20 år sedan vid Stengården i Fru Alstad på en avhuggen askstubble med tätt uppväxande skott vid allmänna landsvägen mellan Malmö och Ystad, fann ett nerblodat lakan och dito kvinnoärsärk tillhörande en yngre kvinna, men det nertystades av äldre kvinnor som förstod vad det betydde. Den kloka kärringen sade att ovannämnda flicka kom för bäckhästen i köket där han gick genom vattenledningen och i pumpen varvid han bolade med henne. Flickan blev duktig och är nu gift (Ex 90 NM EU sägner och memorat s 661 Skåne).

Ovanstående berättelser samt de som nämnts under rubriken Näcken — en fara för kvinnor och barn (ex 17 och 18) exemplifierar en viktig sida av väsendets tänkta relation till kvinnorna. Om vi följer traditionens konsekvenser kunde nämligen nästan alla möten med män innebära en fara. I synnerhet i situationer som stod utanför det kontrollerbara.

Näckens förmåga att växla gestalt och en gång uppträda som en välklädd, vacker och åtråvärd man och en annan gång förstålla sig till kvinnans make eller fästman när han gör sina inviter, gör traditionen till ett

användbart instrument i kontrollerande syfte. Återigen är det viktigt att fastslå att nacken i mycket fungerade på männens villkor och att det i detta sammanhang framför allt är deras rädsla som återspeglas. Bortsett från att traditionen också kom att verka i kvinnans medvetande, är föreställningen ett tankeverktyg och en spegling av ett samhälle som var mansdominerat. Den sexuella driften och lusten tänktes vara en del av mannens egenskaper och som sådan var den accepterad och tillåten inom äktenskapets ramar. I viss mån accepterades den nog också som en otyglad drift, vilken visserligen skulle bekämpas men som ändå ansågs vara en del av mannens natur.

Kvinnlig sexualitet var däremot endast tänkbar inom äktenskapet och som sådan knuten till fortplantning. Det var mannen som skulle ta initiativ till samlag, medan kvinnan hade att avvisa de erotiska närmanden som var otillåtna. De kvinnor som inte gjorde detta riskerade att fördömas av sin omgivning.¹⁰

Näckenföreställningen kom att verka som en förstärkning av dessa värderingar. Samlag var för den ogifta kvinnan en händelse, som om den ledde till graviditet, kunde innebära uteslutning ur den sociala gemenskapen. Resultatet blev då att hon kom att betraktas som farlig för sin omgivning. Löndahoran, den ogifta kvinnan, som inte kunde avslöjas som hora genom havandeskap, ansågs dubbelt farlig, eftersom hon okontrollerat kunde påverka sin omgivning utan att man kunde vidtaga de sanktioner och iakttaga de tabun som normalt riktades mot dessa kvinnor.¹¹

Flera av utsagorna om näckens erotiska karaktär demonstrerar den rädsla som fanns för otillåten sexualitet.

Det berättas om en piga, som en kväll gick ut för att träffa fästmannen, men denne kom ej till mötesplatsen. Hon gick åter mot hemmet, men plötsligt stod en skepnad framför henne och ville följa henne hem, vilket han också fick. Hon berättade dagen efter om det nattliga sällskapet och att han gick så konstigt, då troddes genast att det var bäckamannen men sin bockfot, som varit hennes sällskap. Kväll efter kväll gick hon ut, ty hon påstod att han vinkade mot henne, men han hade inga tummar, ingen annan kunde se något hur mycket hon än utvisade stället där varelsen stod. En tid fortgick så och slutet blev att hon blev sinnesförvirrad, och att det var umgänget med bäckamannen som var orsaken visste alla (Ex 91 NM EU 3348 Skåne).

Den roll sexualiteten skulle spela för kvinnan var förknippad med havandeskap och barnafödande inom äktenskapets ramar. Därmed kunde också avvikelser från detta påvisas som farliga, inte bara för omgivningen utan också för henne själv. Flera utsagor beskriver, som i ovan citerade, hur kvinnan själv drabbas av sjukdom. Andra berättelser tar sin utgångspunkt i hur dessa kvinnor inte längre med egen vilja kunde motstå vidare möten med nacken.

För sex år sedan hände det, att en trolovad piga i Västra Alstad kom ut för "ellen" en kväll. Han hade förskapat sig, så han var alldeles lik hennes fästman, och hon inlät sig mycket förtroligt med honom. Från den stunden var hon så helt och hållet i "ellens" våld, att hon varje kväll vid samma tid måste ut och möta honom. I början trodde hon fullt och fast, att det var hennes fästman. Men efter någon tid tyckte hon dock, att han hade sådan stygghet för sig som hon inte kunde tilltro fästmannen. Hon blev då ängslig, talade med folk om saken och så upptäcktes olyckan. Fästmannen ville, kan en veta, efter detta inte längre veta av henne, för ingen kväll gick, utan att hon måste ut och möta "ellen". Och så har det varit under alla dessa sex år, och så är det ännu. Förra vintern träffade jag henne hos mina bekanta i Alstad och vi fingo då lust att pröva på, om vi inte kunde få henne till att stanna inne en enda kväll. Hon bjöds på kaffe, vi pratade, berättade historier och gjorde allt vad vi kunde för att få henne till att glömma tiden. Och det lyckades tills det led mot niotiden. Då började hon bli orolig, ville jämt upp från stolen och ut. Men vi pratade för henne, att hon skulle sitta ner och höra slut på historierna, och så gick åter en halvtimme. Men när klockan var närmare tio, sågo vi alla hur stolen lyftes under henne och drog med henne fram mot dörren. "Ser ni", sa hon, "jag måste ut. Jag kunde lika gärna ha gått genast, för han släpper mig ändå aldrig". Hon menade förstås "ellen", för allt från den dag fästmannen sagt henne, att han aldrig haft några möten med henne, vet hon, att hon är i "ellens" våld (Ex 92 Wigström 1898—1914: 121 Skåne).

På ett sätt är den magiska bindningen till näcken, här benämnd ellens våld, också en god beskrivning av den rädsla som gestaltas. Nämligen att kvinnan skulle ha andra motiv för att tillåta samlag än att tillmötesgå mannens krav. Näcken kom att representera den farliga sinnlighet som kvinnan inte fick utsättas för.

De människor som avvek mot vedertaget tanke- och känsloliv kunde komma att betecknas som sinnesjuka. Den sexualitet som den ogifta kvinnan inte avvisade utpekas i berättelserna dels som trollbunden, dvs den kunde förklaras med att det övernaturliga påverkade hennes egen vilja, dels som att den var eller ledde fram till sinnesförvirring och sjukdom.

Den fara som här beskrivs gällde naturligtvis även gifta kvinnors relationer till andra män än maken. Det tycks framför allt ha varit kvinnans förhållande till samlaget som något lustfyllt och inte enbart en väg till befruktning som gestaltades i berättelserna om hur näcken lockar kvinnor i sitt fördärv.

I Albäcken där finnes en bäckahäst som fordom haft en stor tur med att tjusa Maglarpflickorna. Så t ex omtala de gamla att för en del år

sedan fanns det flickor i byn vilka varje månad födde ofullgångna foster med bäckamannen. I en by väster ut påstås det att en flicka på en gång fött tretton ofullgångna foster med bäckamannen. De begravdes i haven varifrån varje jul hördes julpsalmer sjungas av späda barnröster (Ex 93 Christoffersson 1918: 616 Skåne).

En gift kvinna i Villie hade kommit i ellens våld, så att hon måste gå och möta honom i ett ihåligt träd ute i en skog. Hon fick ett foster med honom var månad och var så gruvligt olycklig över allt elände. Senare hände det, att en kvinna i samma by råkade i hans våld och hon ville alltid vrida halsen av sina nyfödda barn. Äntligen kom de båda hustrurna för att söka kloka och dessa sade dem hur det hela förhöll sig och gav dem råd (Ex 94 Stenklo 1952: 28 Skåne).

Ofta poängteras just att resultatet av samlagen med näcken inte ledde till att några barn föddes. Med skärpa återges i stället hur denna samvaro var en sinnesförvillelse som klart stod i motsats till barnalstringen, för vilket äktenskapet var instiftat. Den kvinnliga sexualiteten sågs som ett hot mot äktenskapet och mannens suveränitet. Den kvinnliga könsrollen som i mycket grundade sig på hennes position som moder, utpekades därmed mer eller mindre stå i motsättning till hennes sexuella lust. I exemplet ovan demonstreras detta i beskrivningen av hur den förvillade hustrun försökte döda sin egen avkomma.

Den djuriskt okontrollerade sexualdriften, som tänktes vara en del av näckens erotiska karaktär och som samtidigt är en bild av det manliga, markeras också i hans förhållande till husdjuren. Man kan notera att även i detta sammanhang nämns ibland att ingen avkomma föddes. I följande exempel innebar bäckamannens könsumgänge tvärtom att kon blev steril.

Från Norra Åsbo härad har berättats att folk trodde att bäckamannen hade umgänge med kor, som gingo på bete i skogen. Särskilt omtalas en som alltid höll ett fasligt väsen om nätterna. Denna ko blev alldeles förstörd och blev en bromlare (fick aldrig några kalvar) (Ex 95 NM Eu 3348: 1065 Skåne).

Det farliga i att lyssna till näckens musik beskrivs på ett liknande sätt som skildringarna av näckens erotiska äventyr. Musiken kunde trollbinda kvinnan, så att hon inte kunde slita sig från näckens spel. Den kunde också göra henne sinnesförvirrad och sjuk. Uppenbarligen finns även i dessa motiv uttryck för en rädsla att kvinnan skulle förlora sin förmåga att styra viljan bort från sinnliga njutningar.

Om necken, som uppehöll sig i bäckar och tjärn, hette det, att han brukade sitta och spela och locka till sig bygdens flickor. Han påstods

också ibland gå upp på land, förvandlad till en vit häst (Ex 96 Bongren 1924: 34 Dalsland).

Men han förekommer ock i älskvärd gestalt, då han slår sina förtrollade toner med sådan makt, att den som lyssnar drages med och alldeles förvillad slutligen vill gå i sjön (Ex 97 Bergstrand 1936: Södermanland).

Elwen spelade i bäckar och i kärr, steg ibland upp på land och gick in i byarna och spelade wid gaflarna af ett och annat hus. Att lyssna till hans spel war wådligt, emedan man deraf kunde blifwa från sinnen, så framt man ej hade kraft att i tid aflägsna sig (Ex 98 Lofén 1868: 61 Skåne).

Näcken spelade. Då va två flickor o di fick höra näcken spela, o di började dansa, o dansa änna te di kom te sjökanten. Då va då en som kunne stanna dom, annars hade di dansat i sjön (Ex 99 LUF 2988 Blekinge).

Modern och näcken

Flera av de utsagor som speglar kvinnors rädsla för näcken, behandlar ämnen som rör barnafödandet och omsorgen om barnen. Näcken upplevdes som ett hot både för den havande kvinnan och för den nyblivna modern. I några berättelser framkommer det att det var kvinnan själv som kunde komma till skada. Oftast var det emellertid barnet som sades kunna drabbas av sjukdomar eller andra svårigheter.

De faror som skildras kan ses som regler, som gällde för mödrar i södra Sverige under 1800-talet. Berättelserna talar om hur de skulle uppträda under och efter havandeskapsperioden. Föreställningen om näcken och andra övernaturliga väsen med liknande funktion, visar på den viktiga roll barnafödandet hade i definitionen av kvinnans könsroll.

Kvinnor, som fått barn, fick inte gå ut, förrän de gått i kyrkan, för då kunde näcken ta dem (Ex 100 LUF 3143:3 Blekinge).

I berättelserna omtalas hur nyblivna mödrar var särskilt utsatta för näckens ondska innan de hade hunnit bli kyrktagna. Den rituella markering av födandet som kyrktagningsseden utgjorde gavs liknande uttryck i en mängd berättartraditioner.

Kyrktagningen som kan ses som en rite-de-passage, där isoleringsfasen, de fyra till sex veckor som normalt förflöt mellan förlossning och återupptagandet i kyrkan, innehöll mycket av det karaktäristiska för utanförstående.¹² Denna onormala tillvaro skildras i berättartraditionen dels utifrån kvinnans perspektiv, dels från samhällets.

Från samhällets syn var kvinnan under den här perioden en fara för sin omgivning. Genom den påstådda farligheten kunde hennes sociala isolation hållas intakt. Hon kom att betecknas som 'heden'', dvs hon var i kyrkligt och religiöst avseende utanförställd.

Samtidigt som kvinnorollen var förenad med barnafödandet, där den livsgenererande gifta kvinnan var idealet, kunde alltså en av de markeringar som förtydligade detta faktum, nämligen kyrktagningen, i sig innehålla ett moment av viss motsägelse. Varför var den nyblivna modern farlig för sig själv och sin omgivning?

Den bakomliggande orsaken kan bl a sökas i den kognitiva bearbetningen av dikotomin liv och död. Grunden till det rituella handlandet har här att göra med att kvinnan för att ge liv också under en period måste vara socialt död. Detta, att skapa en början och ett slut, är övergångsritens viktigaste tema. Kyrktagningen, som egentligen inte kunde motiveras som en kyrklig ritual med förankring i den kristna förkunnelsen, blev en hedersbetygelse för den gifta modern och en skam för den ogifta.

Det primära i riten var dock utanförståendet, avskildheten från den sociala omgivningen. Det är som en förstärkning och en motivering av detta förhållande som föreställningarna, om den nyblivna moderns farlighet och berättelserna om hur det var farligt för henne själv att vara bland andra, kan få sin förklaring.

Den ''hedna'' kvinnan utsatte inte bara sig själv utan även barnet för stora risker om hon vistades utanför gården, i naturen eller på andra platser, under den här tiden. Näcken var i detta sammanhang bara ett av flera väsen som ansågs vara särskilt farliga just då.¹³ Följande skildringar kan illustrera hur näcken också i detta avseende var ett hjälpmedel att markera den barnafödande kvinnans position i samhället.

Somliga hustrur äro, när de ligga inom kyrke, så utsatta för bäckamannens närgångenhet, att de, till skydd mot honom, alltid, då de gå under bar himmel, bära något af mannens kläder på sig, ty om de ej ha mera deraf än hans mössa, så har trasken ej magt med dem. I Rebbelberga socken, Bjäre härad, i byn Skörpinge tjente för flera år sedan en piga, jag kände henne mycket väl, som jemt var så utsatt för bäckamannens näsvishet, att hon alltid gick helt och hållet karlklädd och icke tålde att någon kallade henne vid hennes rätta namn (Ex 101 Wigström 1881: 182f Skåne).

Di gamla sade att barnsängskvinnor voro värst utsatta för näcken. Därför skulle di kyrktagas så fort som möjligt ty det sades att när prästen tagit kvinnan i hand så hade inte näcken någon makt med henne (Ex 102 LUF 6567:5 Småland).

Jag har känt en kvinna i Västra Alstad — bara för det hon, innan hon var kyrktagen, gick tvärs över bygatan till den stora avloppsgropen,

kom hon ut för "ellen", så hon var rakt ursinnig flera dagar. De måste söka kloka för henne (Ex 103 Wigström 1898—1914: 120 Skåne).

Barnet hade, liksom modern, en period av sin levnad, då det enligt berättartraditionen var särskilt utsatt för övernaturliga makter.¹⁴ Det odöpta barnet var, precis som den nyblivna modern, ännu ej upptaget i den kristna och sociala gemenskapen. Även dopet är ju en övergångsrit, som i ett samhälle med kyrklig förankring har en mycket framskjuten position. Det skydd mot onda makter, som denna tillhörighet sades ge, saknades därför.

I berättelserna betonas att detta är en viktig anledning till att det odöpta barnet inte skulle vistas utanför hemmet. Vid själva dopförrättningen, vilken under denna tid oftast skedde i kyrkan och utan moderns närvaro, blev gudföräldrarnas kyrkfärd därför särskilt uppmärksammas. Barnets väl och ve var beroende av om, framför allt gudföräldrarna, följde de oskrivna lagar som gällde.¹⁵ Att det just är frågan om en markering av ett gränsöverskridande kan jag ge ytterligare några exempel på.

Om en skulle över vatten med barnet, när en skulle döpa det, så var det bäst att ta ett plagg av barnets å kasta i vattnet. Då var det inte farligt att näcken eller sådana väsen fick makt över det (Ex 104 IFGH 3789:2 Värmland).

En kvinna, som fött barn, skulle inte gå över vatten, innan hon blivit kyrktagen, men så var det en, som måste gå och se efter kreatur, och då gick hon över en bro. Då kom näcken som ett ungt föl och ville ta henne på ryggen, men hon hade med sig en liten tös, som var döpt, och tog henne i handen. Själva var hon ju hedning (Ex 105 Bergstrand 1949: 31 Halland).

Näcken kallades också vattenrå. Det kunde vara riskabelt för brudpar och odöpta barn att färdas över vattendrag. För att vara säkra skulle de ha stål på sig (Ex 106 IFGH 794 Närke).

Det var Fä-Lenan, som talte om'at. På ett ställe var det ett fruntimmer, som hade fått ett barn, och så kom näcken och knackade på köksdörren, och hon öppnade. Då tog näcken henne och drog ner henne till ån. När hennes gubbe kom ut i köket, så var hon där inte. Då ropade han på hunden, och hunden gick före, och så kom de ner till ån, och där stod liksom en likkista, och i den var hon. Och de manade upp henne, och då försvann kistan. De tog henne med sig hem, men sen var hon lite konstig och ville ut om nätterna, och näcken kom och knackade omigen. Då gick de till en som kunde litet konst, och han tog Fä-Lenan med sig, för hon var inte konfirmerad, och de som inte är konfirmerade se mer än andra. När de kom till ån sa han: "Ser du något?" — "Ja, jag ser en hösäck", sa hon. Då sköt han på den.

Så gjorde de tre nätter, och han sköt på det Lena sa hon såg. Sen blev hustrun bra igen. Och mor kände både henne och Lena, och det skulle vara sant (Ex 107 LUF 3142 Blekinge).

Dopet, konfirmationen, kyrktagningen liksom bröllopet var alla mycket viktiga övergångsriter i bondesamhället. I kvinnans värld framstår näcken tydligt som den tankens polis, vilken upprätthåller och förtydligar själva transitionen i dessa skeenden.

Förutom de motiv som här har nämnts finns i berättelserna om modern och näcken flera skildringar där själva förlossningen och förhållandena i samband med detta hotas av övernaturliga krafter. Främst utpekas som särskilt farligt det vatten, som hade använts för att skölja kläder och annat med efter barnsbörden. Näcken sades nämligen kunna få makt över de kvinnor vars blodiga plagg hade sköljts eller hamnat i t ex rinnande vatten.

Om de tvättade en barnsängskvinnas kläder, så länge det var blod i dem, i rinnande vatten, så det kom med till sjön, så fick näcken makt med henne, och då blev hon konstig. I Knälsberg är det en å, det var en kvarn och en såg där, och det var en kvinna där som satt på en sten nära kvarn strax efter sen hon hade fått barn, och hon blev konstig (Ex 108 ULMA 15536:13 Småland).

De var rädda för att slå ut några blo efter en barnsängskvinna, för fick nicken tag i det, så blev hon tosig. När Bengta Katarina hade fått en av barnen, så slarvade de på det viset. Och en kväll var hon ensam hemma och satt och väntade på Bengt. Och hon gick ut och tittade efter honom, men då kände hon, hur nicken kom och tog efter henne. Men hon blev så tosig utav det, så de kunde inte ha henne hemma, utan nu är hon kommen på hospital (Ex 109 LUF 2669:14 Småland).

I flera utsagor omtalas även att barnet var utsatt för fara då det kom i kontakt med vatten vid bad och tvättning eftersom näcken kunde finnas i det.

Barnsängskvinnor och nyfödda småbarn må taga sig i akt för honom, ty tar man vatten ute på gården till badvatten till barnet, kan näcken följa med detta vatten in i stugan i vilket fall kan han förgöra både kvinnan och barnet (Ex 110 LUF 6276 Småland).

I båda dessa sammanhang, den nyblivna moderns och det nyfödda barnets kontakt med vatten, kan berättelsernas mening tolkas i enlighet med vad som diskuterats i samband med det odöpta barnet respektive den icke kyrktagna kvinnan. Det var individens sociala position som avgjorde i vilket sammanhang näcken var som farligast.

Även när det gällde havandeskapsperioden fanns flera föreställningar som direkt utpekade faran för blivande mödrar att vistas utanför gården eller att vara utomhus under natten.¹⁶ Dessa förbud återspeglas också i näckenmaterialet.

Näcken var särskilt begiven på att locka havande kvinnor till sig. När en sådan hörde näcken spela kunde hon inte motstå utan gick efter ljudet och kom ända ut i vattnet, där hon försvann. Folk trodde att hon sedan levde kvar nere hos näcken (Ex 111 LUF 4705:7 Småland).

En bondhustru och pigan skulle bada. Det var lugnt och stilla. Bonnens hustru var i grossess. Då fick pigan hastigt se några stora vågor komma susandes och hon skrek, så att bondhustrun kom opp med detsamma. Tre stora vågor kom susande i land, så att vattnet stänkte (Ex 112 LUF 762:23 Småland).

Vi kan alltså konstatera, att det dominerande värde som mödrskapet hade för den gifta kvinnan, i näckenberättelserna kommer till uttryck i en mängd faror och hot i samband med havandeskap, förlossning, kyrktagning, dop och spädbarnsvård. Näcken var i dessa sammanhang ett sätt att legitimera de gränsdragningar som gjordes mellan kvinnans olika roller.

Näcken i barnets värld

Medan det nyfödda barnet var helt beroende av modern, och därför hotat av det övernaturliga främst genom hennes agerande, så var det större barnet relativt tidigt tvunget att själv undvika de faror som hotade. I de sammanhang där vuxna inte kunde övervaka och kontrollera, gällde det i stället att hos barnet inpränta kunskaper om det förbjudna och det farliga.

Närheten till sjöar, bäckar och källor utgjorde självfallet en risk för de minsta. I de vuxnas omsorg om barnen blev drunkningsdöden ett hot som måste förtydligas och förklaras på ett sådant sätt att barnen, trots en mindre insikt, inte uppehöll sig inom olämpliga områden. Näcken blev därför en skräckfigur som tidigt togs på allvar.

I de berättelser som upptecknats finns flera skildringar som berör barns upplevelser av det hotande och farliga i och vid vatten. I några fall tar berättarna avstånd från uppfattningen att de vuxna själva trodde på näckens existens. I stället betonar de den pedagogiska innebörd i skrämmandet syfte som väsendet hade. Näcken framstår alltså ibland som en pedagogisk fiktion. Detta gäller dock en mycket liten del av det totala materialet. I detta avsnitt presenteras näcken främst ur barnets synvinkel och då beskrivs han i samtliga fall som ett reellt hot.

Även om barnen i vanliga fall kunde avhållas från att leka vid vattnet, så var de ändå i samband med bad tillåtna att beträda det farliga elemen-

tet. Det var i dessa sammanhang som man med hjälp av rituella handlingar och formler blev tvungen att försöka få kontroll över näcken. Det farliga väsendet kunde alltså bemästras med hjälp av de vuxnas kunskaper om det. Under rubriken *Den bundna näcken* redovisas de möjligheter som berättartraditionen anvisade för att människor utan större risk skulle kunna nalkas vattnet för att bada. Till största delen kan dessa metoder sägas ha varit giltiga för barn och ungdomar. Att bada i öppet vatten hörde inte till vuxenvärlden i någon större utsträckning, vilket uppteckningsmaterialet också bekräftar.

Med rubriken *Den långa hästen* åsyftas berättelserna om hur näcken i hästgestalt lockar barn att rida på hans rygg och hur han sedan försöker dränka dem. Även här är det traditionens funktion i den prohibitiva kontrollens tjänst som kommer att diskuteras.

Den bundna näcken

I den vuxnas relation till barnet utgjorde den muntliga överföringen av kunskaper ett viktigt led i socialisationen. Berättelser och erfarenheter om övernaturliga väsen blev en del av kunskapen om människans plats i naturen. Barnets världsbild formades så småningom bl a med hjälp av dessa berättelser och egna erfarenheter.

Näckenföreställningen gav, som jag tidigare visat, också uttryck för tankar om hur samhället och naturen var beskaffade. När barnet via berättelserna om näcken lärde sig hantera farliga situationer så var det inte bara kunskapen om *var* och *när* som förmedlades. De fick också lära sig olika sätt att kontrollera och övervinna dessa hot. Utsagorna, som behandlar hur man på olika sätt kunde binda näcken, visar hur barnen trots vetskapen om det farliga väsendet, ändå kunde bada och leka i vattnet genom att med enkla medel eliminera riskerna.

De ritbeskrivningar och andra skildringar av åtgärder som vidtogs innan man badade följde i stort sett samma mönster i hela landet. Oftast beskrivs en rituell handling, t ex man kastar en sten i vattnet på ett speciellt sätt eller sätter fast ett föremål med efterföljande formel som riktas direkt till näcken vid strandkanten (jfr ex 23—28).

När vi bodde vid Vänern var det sed i min barndom att innan man gick i vattnet skulle man binda näcken. Det togs på allvar och tillgick så att man satte en kniv på gränsen mellan vatten och land, så att eggen pekade mot sjön och så sade man: Jag binder dig näck till botten vid denna sjö i den treeniges namn, amen. Senare gjorde de det på skämt och till sist så bara spottade de innan de gick i (Ex 113 NM Eu 19440 sägner och memorat s 159 Västergötland).

När barnen badade hade deras barnflicka lärt dem en ramsa. När man gick i vattnet skulle man säga: Näcken i land och jag i vattnet. När



Stranden var en farlig lekplats där näcken kunde dränka små barn. För att kunna bada och leka där var man först tvungen att binda honom. Foto Nordiska museet.

man gick upp: Näcken i vattnet och jag i land (Ex 114 Läns museet Östersund 1198:31 Norrbotten).

De oftast beskrivna sätten att binda näcken var att kasta en sten så att den med hög hastighet slog i vattenytan utan att plaska, att sticka ned eller lägga en kniv eller en nål i strandkanten, att spotta i vattnet, att kasta ut en brödbit eller något annat ätbart i vattnet alternativt att äta det själv innan man går i vattnet. I jämförelse med riterna för hur man skulle lära sig spela av näcken är dessa som synes betydligt mindre sofistikerade och mer lättillgängliga. De skulle ju också användas av barnen i en mer vardaglig situation.

De utrop som omnämns har som regel vänt sig direkt till näcken. Undantaget är ropet: "ho, hagla" eller "hej, ho, hagla", som ofta sägs binda näcken på det avstånd från land som ropet hördes. Den i särklass mest förekommande ramsan lyder: "näck, näck var på lann (land) medan jag är i vann (vattnet)". Den skulle läsas i omvänd ordning när man steg upp ur vattnet. Övriga formler, mestadels från södra Sverige, har till sitt innehåll en beskrivning av näckens karaktär. Man säger att han, hans far eller

mor är en stål- eller nåltjuv och ibland att näcken är en horunge. Det senare kan sägas direkt eller indirekt genom att kalla hans mor för hora eller frilla.

Näck, näck nålatjuv
din far var en stålatjuv
din moder var en frilla
hon gick i byn och vaggade barn
och jämt så gjorde hon illa
(Ex 115 Bergstrand 1949: 29 Halland).

Att näcken var farlig, det fick barnet tidigt lära sig. I ramsorna om hur näcken binds lär sig barnet också att föra andra människor och mänskliga handlingar till samma kategori. Horan, den ogifta modern, liksom resultatet av hennes utomäktenskapliga havandeskap, horungen, bestraffades i detta samhälle genom att de blev socialt utanförstående. Tjuvnad kunde klassas på ett motsvarande sätt.

Utsagorna visar hur verksam föreställningen kunde vara ur flera aspekter. Barnen lärde sig att vara rädda för vatten, men också att behärska farorna. Dessutom fick de kunskaper som dels gick att omsätta i andra magiska sammanhang, dels fick de ett synsätt på mänskliga handlingars moral. Det lilla barnet lärde sig tidigt att använda näcken som ett tankeverktyg. Ett verktyg för många ändamål.

Det är svårt att uttala sig om i vilken utsträckning föräldrarna delade uppfattningen att näcken kunde bindas. Majoriteten av utsagorna berättar om barns och ungdomars riter i samband med bad. Det framgår också att det fanns vuxna som utförde dessa ritualer, om dock i ganska liten utsträckning. Frågan är om bad i öppet vatten verkligen tillhörde vuxenvärlden? Troligen sågs badandet snarare som barns och ungdomars lek och nöje än som en renlighetsåtgärd. Ritualens kognitiva mönster följer dock traditionen i övrigt. Badandet var ett slags gränsöverskridande, från land till vatten och från påklädd till naken, vilket krävde en ritualiserad form. Den praktiserade kunskapen hur man band näcken blev därför också en lärdom om övergångsritens hemligheter, om än på ett omedvetet plan.

Den långa hästen

Den i södra Sverige flitigt nedtecknade sägnen, om hur barn lurats upp på näckens eller bäckhästens rygg, har även den några pedagogiskt tydligt markerade funktioner (jfr ex 1—2).

Berättelsen skildrar en samling barn, som då de uppehåller sig i närheten av vatten, får syn på en främmande häst som de försöker rida på. Vattnet och den främmande hästen framstår återigen som faror. Ofta



Det var på väg till och från skolan som barnen kunde råka ut för bäckhästen.
Foto Folklivsarkivet i Lund.

nämns hur barnen stannat vid en sjöstrand eller en åbrink för att leka t ex på väg till eller från skolan. Man kan anta att de då bryter mot regler och förbud som de vuxna ställt upp. En annan faktor, som gör situationen verkligen riskfylld, är att de tar hästen för att rida på den. Näcken, i hästgestalt, har i dessa sägenvarianter, liksom i dem från mannens värld, till uppgift att verka avskräckande för dem som tänker utnyttja andras hästar. Den värdefulla egendom som hästen utgjorde för bonden måste skyddas, också när den inte stod under hans uppsikt. Barnen fick, bland annat genom dessa sägner, tidigt lära sig att undvika en främmande häst, eftersom det kunde vara näcken.

Av materialet framgår att traditionen hade avsedd verkan. De sagesmän som i vuxen ålder har återgett dessa sägner berättar ibland också om hur de i sin barndom varit rädda för främmande hästar. De har senare även råkat ut för möten med näcken i hästgestalt.

Sägner har i sina två huvudsakliga varianter, nämnandet av Jesu namn och ordet näck, ett budskap som ger något olika lärdomar. I det första fallet visas hur kristna namn, handlingar och symboler var ett skydd mot det onda, till vilket näcken räknades. När barnet utbrister ”Jesus kors sicket långt hors”, så bryts näckens makt och barnen har Gud att tacka för sina liv.

I de sägner där ordet näck av misstag nämns och där väsendet tror sig vara igenkänt, blir sägnens konsekvens att kunskapen om hästens egentliga karaktär är ett skydd mot det farliga. Att ha kunskap om det övernaturliga är också att inse att den häst man möter kan vara näcken.

Det ska också påpekas att i en del av berättelserna är avslutningen betydligt mer dramatisk. Barnen sägs följa med hästen ner i vattnet och drunkna.

Näcken och samhällsstrukturen

I presentationen av näckens betydelse för män, kvinnor och barn, speglat genom några olika föreställningsvärldar, har framkommit att det funnits vissa markanta regionala skillnader. Tydligast kan dessa urskiljas om man jämför berättelserna från landets södra och norra delar. Medan traditionen i södra Sverige karaktäriseras av stor motivrikedom och en mångfasetterad användbarhet, så framstår den i norr som en relativt homogen sägendiktning, uppbytt av ett fåtal motiv.

Om vi ser till de föregående åtta avsnitten så är det främst utsagorna under rubrikerna Mjölaren och kvarnrået, Spelmannen och strömkarlen samt Den bundna näcken som har nedteknats norr om Dalälven. Den gränsdragning som delar landet i två hälfter, den södra delen motsvarande ungefär Götaland och det mesta av Svealand, och norra resten av Svealand och Norrland, dvs fäbodgränsen eller limes norrlandicus kan därmed beläggas även i denna undersökning (jfr Berg 1983).

En intressant fråga är om den påtalade differensen, när det gäller näckenföreställningens omfattning och funktion, förutom att vara en ekologisk anpassning också skulle kunna förklaras utifrån olikheter i social struktur.

De människor som mötte eller skildrade möten med näcken, tillhörde som jag tidigare nämnt den allmoge som i huvudsak fick sin näring genom jord- och skogsbruk, boskapsskötsel och i någon mån fiske och jakt. Man kan konstatera att ytterst få sagesmän var fiskare eller sjömän. Den helt övervägande delen av berättelserna skildrar situationer från Sveriges inland. Händelser, som inträffat i småjordbrukares, torparens och tjänstefolks dagliga liv. Det kan ur denna aspekt vara berättigat att beskriva näcken som ett sjöarnas och de rinnande vattnens väsen.

Men det tycks alltså inte vara de människor som umgicks med vattnet, i dess egenskap av huvudsaklig näringskälla, som upplevde näcken. Fiskarna, som utnyttjade havet eller insjön, hade behov av andra tankeredskap i sitt dagliga liv. Deras magiska landskap visar på ett kognitivt system grundat på andra sociala och ekonomiska villkor och med föreställningar och rituella aktiviteter som mera handlade om fiskelyckans manipulerande och om båtens och de öppna vattnens väsen.¹⁷

Om man ser till den norrländska traditionen om näcken så förekommer, förutom motiven kring spelmanstradition och kvarnverksamhet, också ett fåtal berättelser som förbinder honom med upplevelser vid jakt och fiske. Detta manliga vattenväsen som kunde benämnas sjörå tillskrivs dock andra motiv och funktioner än fiskarbefolkningens. Man skulle i detta sammanhang möjligen kunna hävda att den näringsgeografiska bakgrunden till traditionen skiljer sig från den övriga såtillvida att befolkningen här i större utsträckning utnyttjade skogen och vattnen för sitt näringsfång.

Vid jämförelse, karaktäriseras detta berättarmaterial inte bara av ett begränsat motivinnehåll utan har också en genremässig särprägel.

Från landet i övrigt finns det livfulla och dramatiska berättelser om möten med näcken, beskrivningar av rituellt handlande för ett flertal ändamål och även skildringar av hur dessa riter har praktiserats. Medan detta material består av ett fåtal sägner och några ritbeskrivningar med ett innehåll som liknar sägnernas. Bristen på utsagor som beskriver självupplevda möten och karaktären på utsagorna i övrigt ger den norrländska traditionen ett mer diktmässigt uttryck.

Den osäkerhet om väsendets närvaro och utseende som speglas i skildringarna från södra Sverige saknas i stort sett helt. Näcken framstår, även i gestaltningshänseende, som ett tydligt och väl igenkännbart naturväsen, som man visste var man hade. Det tycks inte heller som om näcken i norra Sverige gjort någon större skillnad mellan man och kvinna, vuxen eller barn. De motiv som direkt berör köns- och arbetsroller saknas.

Såsom demonisk spelman framtonar han i stället som en slags djävulsfigur vilken visserligen var ond och straffande men som själv knappast tog initiativ till mänskliga kontakter. De gränser han ur kognitiv synpunkt var satt att bevaka verkar ha varit betydligt färre och mer generöst definierade i jämförelse med de från landet i övrigt.

I tidigare resonemang har jag påtalat att övernaturliga väsen ofta fungerat som en tankens poliser i syfte att bevara och befästa gränser mellan olika kategorier. De kom därmed att ha betydelse i utpekandet och upprätthållandet av de sociala skiktningar som fanns i den samhälleliga hierarkin. Man kan säga att väsendet på så vis var ett sanktionsmedel i den spontana kontroll vilken baserades på gemensamma värdesystem. Det är i samhällen där den sociala skiktningen är stor som förutsättningarna finns för föreställningar av denna art.

Hur förklaras då dessa regionala skillnader? Hur kommer det sig, att berättandet om näcken i södra Sverige skildrade så stor del av det dagliga livet, att han så strängt bevakade olika köns- och arbetsroller och att så många människor fann traditionen tillämplig i de mest skiftande situationer, medan han i norra Sverige framstår såsom ett diktens väsen som inte, utom vid några enstaka tillfällen, hade någon djupare förankring i människornas vardag? Kan de samhälleliga förutsättningarna mellan nor-

ra och södra Sverige ha varit så skilda, att det är dessa som återspeglas i traditionen?

Ett sätt att besvara frågorna vore att hänvisa till tidigare forskning om regionala skillnader av bondesamhällets kulturmönster. Flera forskare har påvisat att skillnader i social struktur mellan norra och södra Sverige kan ge förklaring till liknande variationer inom folktrons område.¹⁸

En anledning till att näcken inte ingrep oftare i de norrländska böndernas liv kan alltså vara att Norrland under denna tidsepok var socialt mer homogent i förhållande till Sydsverige, som präglades av jämförelsevis större sociala och ekonomiska skillnader. Denna tradition skulle på så sätt kunna ses som en spegling av ett förhållandevis öppnare och mer egalitärt samhälle. Som gränsvakt i den sociala kontrollens tjänst blev näcken därmed mest användbar i södra Sverige där den sociala skiktningen var störst.¹⁹

Den totala orsaken till berättartraditionens regionala utbredning torde dock vara mer komplicerad än så. Man får i detta sammanhang inte glömma att föreställningen hade flera användnings- och tillämpningsområden. En viktig förutsättning för att traditionen skulle hållas levande var exempelvis att den upplevdes som intressant och spännande. Berättartraditionens värde som källa för inspiration och förnöjelse, dess konstnärliga kvaliteter, får inte underskattas.

Berättelsernas innehållsmässiga relevans i förhållande till berättarmiljön och andra faktorer som påverkar dess spridning ger anledning till olika frågeställningar då det gäller att förklara regionala variationer. Dessutom bör man för att kunna ge svar också ta ställning till traditionens och samhällets förändring över tid. Speglar materialet en tidsepok då traditionen var stadd i förändring, ett innovationsförlopp eller ett regressionsförlopp?

Även om jag här nöjer mig med att konstatera dessa regionala skillnader, så menar jag dock att det finns ett klart samband mellan den samhälleliga strukturen och den utformning och funktion som näckenföreställningen hade.

5 Symboliska drag i näckenberättelserna

För att förstå ett symboliskt budskap krävs att man har kunskap om den kontext vari symbolen används. Artonhundratalets näckenberättelser kan därför inte göras begripliga om de inte ses i belysning av den kultur och den samhällsordning som präglade bondesamhället. I föregående kapitel diskuterades budskapen i några motivkretsar utifrån skillnader i ålder och kön hos dem som mötte näcken.

I mina fortsatta försök att förstå bakgrunden till dessa upplevelser koncentreras intresset till i vilken mån näckenföreställningen kan ses som symboliska representationer av idéer om t ex vad som är natur och vad som är kultur, vad som är kvinnans värld och mannens.

Gestaltväxlingen

I presentationen av traditionens formella uppbyggnad uppmärksammades några generella drag i väsendets gestaltning. Näcken kunde beskrivas som en man, ett djur eller ett ting.

För att markera att dessa gestalter var av magisk art kunde berättaren tillskriva dem egenskaper som skilde dem från den normala ordningen. Visserligen såg näcken ut som en man, en häst eller ett pärlband men det fanns samtidigt tecken som, om man kunde tyda dem, visade att det var näcken man råkat ut för. Han kunde visa sig som en *naken* man, en *vit* häst eller ett pärlband som *flöt längre ut i vattnet* då man försökte få fatt i det. Man var därför osäker om hans utseende.

”Näcken är en fuling, som en aldrig riktigt kan förstå sig på; antingen är han människa eller något annat. Han är djur ibland och människa ibland” (Svenska Landsmålen II: LXXVI).

Människor hade dock anledning att vara uppmärksamma på de gestalter näcken kunde förvandla sig till. Kunde man avslöja honom och känna igen honom trots hans förklädnad var man ofta också räddad. När barnen eller mannen lockas att rida på vattenhästen och nämner hans namn mister näcken makten att dränka dem (jfr ex 2 och 3). Detsamma gäller kvinnan som lockas ut i vattnet för att ta fatt det vackra pärlbandet som flyter en bit ut från stranden. När de övriga kvinnorna inser att det är näcken som försöker dränka henne, ropar de ”akta dig det är näcken”. Därmed bryts förtrollningen och kvinnan kan räddas (jfr ex 15).

Näcken var bl a ett sätt att benämna och gestalta de faror som hotade. Man sade att man hade mött näcken. Det kan uppfattas som en omskrivning för upptäckten av en farlig situation med naturliga orsakssamband. När faran väl var avslöjad var risken att råka illa ut betydligt mindre. Igenkännandet och ordet "näck" som magiskt skydd var helt enkelt ett sätt att förhindra obehagliga överraskningar och bemästra det okända.

I sägnen om barnen och vattenhästen är det mer en tillfällighet som gör att barnen inte dränks. Av misstag nämner ett av barnen näckens namn eftersom det inte kan tala rent. I de flesta berättelser avslöjas dock näcken genom att de personer som råkat ut för honom känt igen något särdrag i hans utseende eller beteende.

Några av dessa kännemärken är särskilt iögonfallande, som t ex närheten till vatten, musicerandet, näckens olika roller i möten med kvinnor och män, hans olika gestalter som ett ljus, en avklädd man, hans svarta eller vita färg. Efter att ha läst tusentals beskrivningar och skildringar av näcken har jag frågat mig om det finns någon speciell anledning till att just dessa gestalter har varit så dominerande. Följer de hos näcken till synes slumpmässigt valda karaktärsdragen ändå vissa logiska lagar?

Det svarta och det vita

Ordet näck förklaras i Svensk etymologisk ordbok som "tänkt i skapanden av en (vanl vit) häst".¹ Författaren, Elof Hellqvist, torde ha rätt i att näcken, när hans gestalt beskrivs, ofta sades vara en häst. Även om en viss reservation bör göras för mansk gestalten. Den beskrivs visserligen inte så ofta men kan i flera sammanhang vara underförstådd.

Den vita färgen nämns också. Om man granskar berättelserna ur den aspekten visar det sig att berättaren förvånansvärt ofta varit noggrann med beskrivningen av näckens färg. "En moster till mig berättade, att man i Gryttom i Brunskog hade fångat näcken. Det var en kritvit häst, som kom upp ur sjön" (Bergstrand 1948: 27 Värmland). I de flesta skildringarna av näcken i djurgestalt påstås hans färg vara vit. I de fall någon annan färg nämns så dominerar den svarta.² "Ja har hört på no anna ställe, att han likna en svart katt å slog mä framtassarna på morrhåra" (NM EU 28409 Sägner och memorat Västmanland).

Varför hade näcken just denna färg? Ett svar kan kanske vara att de var så ovanliga. Näcken kunde därigenom skiljas från de riktiga djuren. Berättelsen om den vita hästen blev mer trovärdig och mötet med den helsvarta katten mer uppmärksammat.

Jämför man med berättelser om andra övernaturliga möten och med supranormal tradition i övrigt kvarstår dock flera frågor. Det svarta och det vita är nämligen en nästan genomgående färgsättning i sådana sammanhang. Oden, djävulshundar, troll, gastar och spöken t ex var också



Näcken har lurat någon att rida och rusar mot vattnet med sitt offer. Trots den vita färgen har mannen inte förstått att det är näcken han har att göra med. Theodor Kittelsens Nøkken ur Folk og trold 1911.

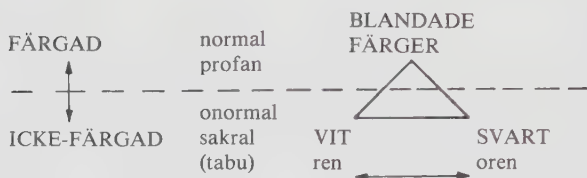
vita eller svarta. En granskning av olika berättartraditioner visar att dessa färger var ett kännemärke i flera sammanhang av metafysisk karaktär. Detta gällde inte bara den folkliga föreställningsvärlden. Även i det religiösa livet hade det svarta och det vita ett speciellt symbolvärde.

Vilken innebörd har då dessa färger och vad ger dem deras speciella betydelse? Edmund Leach har påvisat deras värde som en markering av det onormala och sakrala.³ Han menar, att normalt består vår omgivning av en mängd färger som blandas likt en brokig väv. Det svarta och det vita är ytterligheterna i denna färgskala, även i fysikalisk mening. De kan på så sätt ses som ett slags gränser i ett färgspektrum. Han påpekar vidare att deras symbolvärde används i ett flertal sammanhang av stor rituell betydelse. Alltifrån högtidsklädsel vid officiella ceremonier, som brudens vita och änkans svarta klänning, till färgen på exempelvis polisens uniform och tjänstebil. De kan vara ett hjälpmedel för att avgränsa det formella från vardagslivet.

Det ofärgade, eller som Leach uttrycker det dessa icke-färger, kan alltså uppfattas som en markering både för det icke-var dagliga och det icke-naturliga. De är kännetecknen på sådana gränsområden som har tabukraft och som särskilt uppmärksammas och har stor betydelse i samhället.⁴

Man kan säga att det formella, det sakrala och det kulturskapade (onaturliga) därigenom framhävs.

Fanns i skildringarna av näcken en slags inre logik som föranledde den tänkta färgsättningen? Ja, jag är böjd att tro det. När man har beskrivit näcken som vit var det enligt ovanstående resonemang en fingervisning om att hästen var av metafysisk karaktär. En färg som kunde skilja honom från de egna hästarna, men som framför allt visade att han var ett väsen och inte ett djur.



Figur 4. (Efter Leach 1976)

Vattenhästen blev därmed också en bild för näckens gränskaraktär. Han såg ut som ett djur, men var det ändå inte. Ställningen som kultiverad naturvarelse, blandningen av kultur och natur, åskådliggörs givetvis inte bara av färgen utan avslöjas främst genom hans betende. Vad jag har försökt att visa är att färgen inte var en tillfällig egenskap.

Denna både/- och gestalt, här karaktäriserad som *natur/kultur*, som transformerad kan ses som *djur/ svart eller vit färg* ger möjligen förklaringen till varför näcken, vid enstaka tillfällen, beskrivs vara en mansgestalt med grönt hår och skägg. Om vi antar att det gröna ska ses som naturens färg kan föreställningen av den gröna mannen motsvara gestaltningen natur/kultur med karaktärsdragen grön färg/människa.

Den avklädda näcken

Det finns egentligen få skildringar av möten med näcken då han uppträtt som en naken man. Den föreställningen, som har präglat vår bild av näcken genom olika framställningar inom konst och litteratur, fanns dock även i den muntliga traditionen. Oftast kom den till uttryck i korta beskrivningar och påståenden om hans uppenbarelsformer. Men, enligt nedteckningsmaterialet hade sällan någon haft en direkt upplevelse. När sådana möten nämns finns oftast en naturlig förklaring till den nakne mannens uppenbarelse.

Man hörde ju så mycket om näcken, så man trodde på honom. Vi var ett par småflickor, som var ute och bada och vi fick se ett huvud ute på

sjön och ibland syntes det och ibland försvann det och syntes sedan på ett annat ställe. Och vi trodde det var näcken, och vi blev så rädda, så vi sprang och skrek. Det var en nämndeman där, som kunde simma, och det var honom vi hade sett. Vad han skrattade sedan (Ex 116 UL-MA 15520:5 Småland).

Ibland är näcken som den finaste herre. Se, han försöker bara locka folk till sig och ta dem. Min mor brukade alltid gå och bada var dag på sommaren. Men så en dag, när hon kom ner till stranden och höll på att klä av sig, så såg hon att det längre bort stod en karl alldeles naken med långt, långt hår, som stod ut åt alla håll om pannan. Men då tog hon till att springa därifrån, och då såg hon hur näcken — ty det var han — sträckte ut sig i vattnet och försvann i det. Men hon blev så rädd efter det, att hon aldrig vågat sig ner att bada (Ex 117 LUF 4702:10 Småland).

Berättelser av det här slaget visar att själva föreställningen om näcken som en naken man ändå fanns. Men samtidigt bör vissa reservationer göras. Det kan ju verka vara naturligt att man tänkt sig näcken som en naken manskgestalt eftersom han uppträdde i vattnet. Det klart dominerande draget var emellertid att näcken var påklädd i liknande sammanhang. ”Han var klädd i en röd mössa och stora träskor. Fötterna hade han i bäcken så att vattnet spolade honom om dessa” (NM HA Pehr Johnssons saml X Skåne).

Det utmärkande för näcken var att han uppträdde i gränsområdet mellan land och vatten. I vattnet tänktes han oftast som ett djur eller ett föremål. De gånger han uppträdde i manskgestalt beskrivs han nästan uteslutande som påklädd. Nakenheten blev ju egentligen synlig först när han hade lämnat vattnet. Det är på land som den blir något ovanligt, för att inte säga något övernaturligt.

Nakenheten var ett tecken på att mannen, som man trodde sig ha mött i naturen, inte kunde vara en vanlig människa. Det kan nämnas att nakenheten var ett relativt vanligt särdrag då man berättade om övernaturliga väsen. Skogsrået eller skogsnuvan beskrivs t ex ofta som ”alldeles naken och mycket vacker, fast på ryggen såg hon ut som ett baktråg” (LUF 2255:2 Skåne).⁵

En tolkning av föreställningen om den avklädda näcken är att nakenheten på samma sätt som den vita och den svarta färgen är ett tecken på hans egenskap av blandningen kultur och natur. Att bära kläder är något som klart skiljer människan från djuren. Den nakna mannen får därmed djuriska drag som ytterligare markeras av hans rika hår och skäggväxt. ”Han hade hår, som räckte honom ned på axlarna” (NM HA Pehr Johnssons saml X Skåne).

Det är emellertid inte bara i människogestalt som näcken visade sig na-

ken. I flera berättelser skildras han som en flådd kalv eller fölunge. ”Min farfar sade att han en gång sett näcken. Då såg han ut som en stor flådd häst” (NM EU 37073 Östergötland). I dessa sammanhang får djurens päls tänkas som ett kriterium på deras normalitet. Det flådda djuret kan på så sätt vara jämförbart med den nakne mannen.

Ljus i natten

Här går något om nätterna, som vi kallar för näcken. Den har jag sett många gånger. Det ser ut, som der var ett ljus som brann. Ibland syns han på ett ställe och så far han iväg till ett annat, men mest håller han sej i dalar, där det är bäckar. De säger, att det är utå den ondes tyg, som vill förvilla folk, som går ute om natten. Men jag vet’et inte (Ex 118 Arill 1923: 46 Bohuslän).

Som jag nämnt var det flera väsen än näcken som kunde visa sig nakna eller ha svart eller vit färg. När näcken sades bära en lykta eller uppenbara sig som ett ljussken var inte heller det egenskaper han var ensam om. Man kan snarare säga att detta var kännetecken som var gemensamma för olika övernaturliga väsen, oavsett hur man valde att benämna dem.

Åtskilliga människor tycks ha haft liknande upplevelser av ljussken som visat sig då de ensamma har varit ute i nattmörkret i något ärende. I sydligaste Sverige sa man ofta att man fått sällskap av lyktgubben eller att man råkat ut för skälgasten. Ibland förklarades ljusskenet vara en osaligt död lantmätare, som till straff för orätt uppmätta ägo gränser fick springa längs rågångarna med lykta och lantmätarkedjor.⁶

Även om det främst var i skymningen eller gryningen, kväll eller morgon, som näcken visade sig, så kunde man alltså riskera att möta honom när som helst under natten. Han var en av de skräckens väsen som dolde sig i den okontrollerbara natten och som försökte föra människor vilse.

Det var dock inte alla han skrämdes eller som lät sig skrämmas. Ibland skildras han faktiskt också som hjälparen som med sin lykta leder nattvandrarerna till hemmet och tryggheten (jfr ex 14). ”Hade de en slant, så kastade de den åt bäckamannen, för att han skulle lysa dem hem” (NM HA Övernaturliga väsen II).

Varför hjälpte näcken vissa och var farlig för andra? Vilken var anledningen till dessa undantag? Jag tror att svaret kan sökas i förhållandet att det endast var män som berättas ha blivit ledsagade av honom. Allmänt sett ansågs näcken sällan vara en tillgång. Han var farlig och oberäknelig, även för männen. Men de hade i jämförelse med kvinnorna betydligt lättare att undkomma honom och de kunde ju i vissa sammanhang faktiskt dra nytta av honom för att lära sig spela fiol av honom eller mot betalning bli lysta hem på natten. Visserligen är poängen i dessa sägner att näcken

oftast blir lurad på betalningen, men detta bestyrker egentligen endast antagandet att näcken i flera avseenden existerade på männens villkor.

I kvinnans tillvaro var han däremot ett ständigt hot. Att näcken gjorde skillnad på man och kvinna det var man också medveten om. Ett slående exempel på detta är kunskapen om att kvinnor kunde skyddas mot näcken om de bar något manligt klädesplagg (jfr ex 101). Då kvinnan begav sig ut i natten riskerade hon att möta näcken i form av ett irrljus och bli vilseförd.

Bäckamannen brukade förr uppehålla sig vid Humlabäcken. Det fanns för en del år sedan en gumma som skulle gå uppåt åsen till Gustafsfält att hjälpa till med en tvätt. Då hon kom nedåt Kvidinge ängar i närheten av Humlabäcken fick hon se ett ljus lysa. Hon trodde att detta var vid Gustafsfälts gård. Hon gick efter detta. Men hur hon gick kom hon icke fram. Och på detta sätt fick hon hålla på ända tills det blev dager. Hon fann då att i stället för att gå åt söder hade hon gått åt öster. En guds lycka var emellertid, att han icke dragit henne ner i bäcken. Ty att det var bäckamannen hon följt betvivlade hon icke. Mångaha blivit förvillade av honom på samma plats (Ex 119 NM HA Pehr Johnssons saml X Skåne).

Som en generalisering av ovanstående iakttagelser skulle jag vilja sammanfatta näckens olika roller för män och kvinnor i följande hypotes. *Näcken kunde vara mannen behjälplig och lotsa honom från naturen mot kulturen. För kvinnan var han alltid ett hot och han kunde förvilla henne bort från kulturen ut i naturen.*

Manligt och kvinnligt

Begreppen manligt och kvinnligt står inte bara för ett biologiskt särskiljande av könen, de är också redskap i en kulturell organisationsprincip. Vissa ting eller egenskaper kan sägas vara manliga och andra kvinnliga. I ett sådant sammanhang är det intressant att näcken nästan undantagslöst beskrivs som hankönad, vare sig han hade mänskliga drag eller visade sig i ett djurs skepnad.

Hur var då uppfattningen om manligt och kvinnligt i bondesamhället? Vad tillhörde mannens värld och vilka var kvinnans domäner? Svaren kan säkert vara flera och delvis motsägande beroende på graden av specificering. Jag tror helt enkelt inte att det finns någon definitiv eller entydig lösning. Trots detta finner jag det angeläget att diskutera tolkningen av näckenberättelserna också ur detta perspektiv.

Jag har tidigare presenterat en modell av hur mannens och kvinnans köns- och arbetsroller tänktes vara (s 44 ff). Syftet var att påvisa viktiga

normer och värderingar. Detta för att få en bild av hur människor föreställde sig att de borde leva. Skillnaden mellan ideal och praxis kunde säkerligen variera. Vad jag velat åskådliggöra är emellertid den allmänna uppfattningen om vad som tillhörde mannens respektive kvinnans värld.

I detta sammanhang beskrev jag ett landskap fyllt av tidsliga och rumsliga gränser som ofta hade sociala dimensioner. Staket, diken, vägar kunde fungera som markeringar av i olika hög grad kultiverad natur. Dvs från centrum, byn, torpet, backstugan, till periferin, t ex skogen, sjön eller havet, fanns i människors medvetande ett område med både rumsligt, socialt och magiskt innehåll. Person och situation, t ex man, kvinna, piga eller husmor och tidpunkter, arbetsuppgifter eller andra omständigheter, avgjorde var de hade rätt att befinna sig i landskapet. Kvinnans sfär var i rumsligt avseende närmare knutet till detta centrum än mannens. Den gifta moderns liv var mer beskuret än t ex tjänstekvinnans.

Näcken ingrep, som vi sett, på olika platser och på olika sätt i dessa människors tillvaro. Han var läromästare i fiolspel, han tjänstgjorde som arbetshäst framför plog och harv eller som vägvisare i nattmörkret med lykta i handen, men han kunde också vara en förförare, mördare och djävulens förbundne. Han kunde visa sig i bryggstugan, i fähuset och i kvarnen och han fanns i hagen, på vägen, under bron och i vattnet. När, var och hur människorna kom i kontakt med näcken tycks dock till största delen ha berott på dem själva. Det var nämligen först när de beträdde eller snarare överträdde tidigare nämnda gränser som han gick till angrepp. De andra kontakterna man hade med honom var ju faktiskt avsiktliga och frivilliga.

Eftersom kvinnornas geografiska räjong var snävare tilltagen än mannens så mötte de också näcken närmare gården. Dessutom var omständigheterna i övrigt ofta annorlunda då kvinnorna råkade ut för honom än de gånger mannen angreps. Det var först ute i naturen, gårdens utmarker, eller på andras ägor och under speciella tidpunkter på dygnet eller året som mannen råkade ut för sina farliga möten. Den havande kvinnan och den icke kyrktagna modern kunde, som vi sett, drabbas av hans ondska redan utanför husknuten. Pigan eller hjälpgumman kunde däremot möta honom på åkern, i hagen, vid sjön och på vägen.

Av berättelserna att döma kom näcken alltså att vara ett väsen som upprätthöll köns- och arbetsroller. Dessutom tycks han ha varit ett väsen som i mångt och mycket verkade på mannens villkor. Det var kvinnorna som hindrades från att beträda mannens värld, aldrig tvärtom. För mannen utgjorde han ett skydd och en hjälpare till att överbrygga gränser och avstånd.

En annan förklaringsbakgrund till mannens och kvinnans olika möten med näcken kan ligga i synen på könsskillnaderna. Uppfattningen om manligt och kvinnligt kan ha fungerat som en tankemässig transformation av temat kultur och natur. Liksom kulturen, det av människan kon-

trollerade och skapade, var överordnat den kaotiska och svåröverskådliga naturen, kom kanske det manliga att överordnas det kvinnliga. Att kvinnan i tankarna, åtminstone i mannens, kom att länkas till naturen kan höra samman med hennes biologiska roll.¹

Om vi förutsätter att manligt/kvinnligt var en tankemässig ombildning av begreppsparet kultur/natur kan vi få ytterligare ett perspektiv på näckens agerande.

Den i näckenberättelserna relativt tydliga gränsdragningen mellan manligt och kvinnligt kanske kan förklaras av att kvinnan, som tänktes stå närmare naturen, skulle avskärmas och skyddas från naturens hotande kaos. Att mannen som kulturvarelse vistades i naturen hotade inte den tankemässiga kategoriseringen på samma sätt. En sammanbindning av tankestrukturer kunde förhindras, vilket annars skulle kunna undergräva den rådande världsbild som människorna delade.

Vattnet

Ett av de mest utmärkande dragen i berättelserna om näcken är påståendena om hans existens i vatten. Det är från vattnet han kommer till kvarnen eller vattnet han kryper upp ur då han ska spela. Det är ner i vattnet som bäckhästen försvinner när han visat sig på land. Ibland berättas hur människor måste skydda sitt eller kreaturens dricksvatten, eftersom näcken kunde följa med utan att synas. Vid badplatsen var barnen tvungna att binda honom, så han inte skulle kunna dränka dem.

Näcken gömde sig i vattnet och blev på så sätt osynlig för människorna. Det var först när han visade sig på land eller då han gick till angrepp i vattnet som man kunde se, höra eller känna hans närvaro.

Några barn voro vid sjön att bada, det hände i mormors tid, rätt som barnen voro komna ut i vattnet fick en av barnen se en stor vit häst stå i sjön vid en sten, barnen blevo rädda för de hade aldrig sett någon häst som var vit. Hästen kom närmare barnen, endast ett stenkast ifrån sade en av barnen, Jesus hjälp oss, och då försvann hästen, som han var uppslukad av sjön (Ex 120 NM EU 8100 Småland).

Kan näckenföreställningen ha att göra med någon slags vattenskräck hos 1800-talets allmoge? Den frågan kan man ju faktiskt ställa, då det verkar som om nästan varje vattendrag eller mindre vattensamling hade en näck.

Delvis skulle rädslan och fruktan för vatten kunna förklaras av att det främst var den jord- och skogsbrukande allmogen som upplevde möten med näcken. För dem var vattnet sällan någon mer betydande näringsresurs. Som kulturell kategori måste sjön och de större vattnen snarare ha stått i ett motsatsförhållande till marken och jorden som gav föda. Att fis-

karen och sjömannen hade föreställningar och berättelser om andra väsen, skulle kunna förklaras av just detta förhållande. I bondevärlden blev näcken en gestalt och ett förtydligande av det svårbemästrade eller okontrollerbara vattnet.

Jämför man berättartraditionerna hos fiskaren och bonden ska man dock finna att det trots allt också finns många likheter mellan t ex näckar och sjörån. I båda fallen rör det sig om väsen som dyker upp och som försvinner ner i vatten. Båda kan vara farliga, men som regel har åtminstone de yrkesutövande männen en chans att bemästra dem och kan ibland till och med dra fördel av dem.

Frågan om varför näcken gömde sig i vattnet, bör nog ses i ett vidare perspektiv. Troligen har det att göra med vattnets speciella egenskaper och framför allt den symboliska innebörd vattnet därigenom har. Vatten är ju det formlösa och oordnade element som kan både rena och återföda ting och som också kan dölja och omsluta. Nedsänkningen och upptagandet, kan ibland ses symbolisera död och födelse.⁸ Det är bl a så vattnet får sin betydelse i den kristna ritualen kring dopet och i den bibliska berättelsen om syndafloden.

I dopakten, som kan betraktas som en rit-de-passage, sker själva övergången från heden till kristen med hjälp av den symboliska nedsänkningen i vatten. I likhet med andra övergångsriter kan denna isolationsfas sägas utgöra ändpunkten på en tidslinje. Dvs social tid skapas som tidigare nämnts genom att bryta ett kontinuum, där början och slut är två sidor av samma sak (jfr fig 3). Den symboliska döden och återfödelsen finns återgiven i den bibliska berättelsen om syndafloden. Vattnet täcker och dödar först men skapar också nytt liv då det drar sig tillbaka (jfr I Mose).

Vattnet kan alltså sägas symbolisera både död och födelse och kan uppfattas som ett formlost och därmed oordnat element som äger tabukraft. Man kan förenkla resonemanget till att gälla det synliga och det icke-synliga. Det som finns under vattenytan är osynligt och kan betraktas som ett tänkt dödsrike. Ovan vattenytan blir tingen synliga och igenkännbara. Ett liknande budskap kan spåras i föreställningarna om mörkret. På motsvarande sätt som vattnet kan natten sägas dölja och omsluta de former som är synliga på dagen.

Näcken uppträdde vanligen som vi sett i gränsområdena mellan land och vatten och mellan dag och natt. Verkligt farlig var han då han var osynlig i vattnet eller under natten. När han visade sig i gränsområdena var han visserligen ofta hotande, men ändå möjlig att upptäcka och avslöja.

Mot bakgrunden av mörkrets och vattnets symboliska betydelse kan man alltså betrakta föreställningen om näcken som en slags tankens mediering av polerna liv och död. Jag vill emellertid inte framhålla denna funktion som särskilt framträdande eller unik i berättelserna om just näcken. Allmänt sett fanns givetvis bearbetningen av detta centrala tema i de

flesta föreställningar om övernaturliga väsen. Näckenföreställningen utgjorde inget undantag. På samma sätt som tankarna om livet och döden kunde bearbetas med de kristna föreställningarna om himmel och helvete, så kunde de utforskas med hjälp av föreställningen om näcken som dolde sig i vattnet eller mörkret.

Ett annat förhållande som i detta sammanhang väcker nyfikenhet, är uppgifterna om att det norrinnande vattnet skulle vara farligast. "Näcken bodde i strömmar och forsar av nordrinnande vatten" (Linnarsson 1930: 32, jfr även ex 42 och 43). Norr och söder tycks i flera supranormala sammanhang ha haft betydelsen ont och gott. Liksom vi lägger en symbolisk innebörd i vänster och höger och i det där uppe och där nere så fanns i den folkliga berättartraditionen tankeoppositionen det norra och det södra. Söder kom att stå för det ljusa, det goda, det håll varifrån solen värmdes och norr för motsatsen. Det kan därför knappast vara en tillfällighet att flera människor talar om att näcken fanns i det norrinnande vattnet.⁹

Kan vattensymboliken möjligen också hjälpa oss att förstå den erotiska roll som näcken spelade? Vattnet hade ju tydligen en livsalstrande betydelse. Utan att dra alltför långtgående slutsatser, kan man faktiskt konstatera att vattnet i de flesta kulturer ansetts ha en fysisk laddning som blivit kopplad till sexualitet. Det är därför möjligt att här finns samband som ytterligare kan belysas. Man bör i sådana fall också ta hänsyn till de mer generella synpunkterna man kan lägga på uppfattningar om mediators sexuella kraft. Ur kognitiv synpunkt blir mediators oftast antingen en asket eller en sexualitet (jfr kap 3). I berättartraditionen om näcken kan det tänkas att den farliga erotiska laddningen förstärks genom hans framtoning som vattenväsen.

Musiken

För kvinnorna var näcken en ständig fara. Han kunde lura dem så att de gick vilse i skogen eller att de drunknade i sjön. När han uppträdde i mannens eller fiolspelarens gestalt kunde han locka och förföra. Näcken kunde påverka kvinnornas sinnen (jfr kap Kvinnan och vattenmannen).

Nedanför Laxbro gamla bro visas ännu en stor sten i ån, där för ett par mansåldrar sedan Näcken brukade sitta och spela. Barn och yngre personer tillhöllos att ej gå i närheten då de lätt kunde dragas ned i djupet. Till och med att lyssna till musiken var farligt: folk kunde bli konstiga därav (Ex 121 Norra Skåne 1940-10-26 Skåne).

Musiken är som vi sett ett centralt tema i berättelserna om näcken. Ibland kan den uppfattas som en metaforisk omskrivning av ljudet från exempelvis rinnande vatten. Emellertid förklarar detta inte varför man också

fruktade att höra den. Varför var näckens spel farligare än andra ljud eller annan musik?

Ett svar är givetvis att spelet också var ett tecken på att näcken fanns inom hörhåll. Vad var det som skilde näckens musik från spelmansens? Var det över huvud taget någon skillnad? Spelmannen kunde ju också spela den farliga näckpolska.

Förklaringen torde ligga i att näckens egen musik var ett kultiverat hanterande av ljudet. Den bröt mot den normala ordningen, där kultur och natur åter sammanblandas. Grundorsaken till att näckens musik upplevdes som farlig var alltså att den var övernaturlig. Så var det givetvis även med näckpolskan som spelmannen utförde. Den spelades mot spelmansens egen vilja och var på så sätt onaturlig.

Generellt kan ljud sägas vara en del av naturen. I olika sammanhang kan ljuden även markera gränser. I vårt samhälle har t ex kroppsljuden liksom kroppsavsöndringarna en tabukraft eftersom de upplevs ha just en sådan karaktär. I gränsdragningen mellan kropp och omvärld blir de ett slags icke-ting.¹⁰

Spelmannen kunde lära sig näckens magiska och farliga musik genom att stämma möte med honom. Näckpolskan fick både stolar och bord att dansa och folk som en gång börjat dansa till dessa toner kunde inte sluta av egen vilja. Omslagsbild till Sägner om näcken. Småskrifter för folket, utgifna af Artur Hazelius 1870.



I kulturen används artificiella ljud ofta som markeringar av tidsliga, rumsliga och sociala gränser. Kyrkklockornas kommunikativa funktion kan vara ett exempel på hur samma ljudkälla kan markera olika slags gränser.¹¹

Ljud kan också få en översinnlig tolkning. Åskan kan tydas som Tors hammare eller Guds röst. Skogsduvans läte nämns ibland som Guds klagan över människornas syndiga gärningar och hackspettens kunde tolkas som skogsråets skratt.

Näckens musik hade alltså en tabukraft på grund av sin dubbla kategoritillhörighet. Det kunde vara ljud från forsen, vinden eller något annat i naturen, men det uppfattades som spelad musik.

Men frågan är om inte musiken också kom att upplevas som ett hot när spelmannen utövade sin konst. I musiken fanns en makt, en översinnlig kraft som berusade och påverkade människorna. Detta var ju också en av anledningarna till väckelserörelsernas kamp mot spelmansmusiken.¹² Den ledde till synd och fördärv. "För väckelsens folk betydde kriget mot djävulen också i stor utsträckning krig mot fiolen" (Bolander 1959: 226).

Näckens musik var således dubbelt farlig. Eftersom den påverkade sinnet hade den en dragningskraft som var svår att stå emot. Musikupplevelsen, näckens eller spelmannens polskor, kunde, som vi sett, leda till sjukdom och död. Möjligen var det så att musiken, liksom sexualiteten, ansågs kunna leda till okontrollerbara sinnliga hängivelser som stod i motsats till hur människor borde leva. "Sexualiteten var rakt på sak och torde ha saknat de sensuella inslag, som vi i dagens kultur har vant oss vid att förknippa med könsakten" (Frykman 1979b:175).

Den accepterade sexualiteten stod främst i reproduktionens tjänst. På motsvarande sätt var det den kontrollerade musikupplevelsen som var ofarlig. Spelmansmusiken som man mötte vid högtidliga tillfällen och vid lekstugorna hade en annan sorts kraft än den musik som utövades t ex i kyrkan som psalmsång. Åtminstone kom spelmansmusiken att få den stämpeln mot slutet av 1800-talet, den tid då väckelsen drog fram över landet.

Både sexualitet och musikalitet är områden som i sig bryter givna strukturer och öppnar vägar för det okända. De ägnas därför stor uppmärksamhet i alla kulturer. I bondesamhället kunde denna transcendens bli bearbetas genom berättelserna om näcken.

Det rituella offret

På sommaren en gång, medan jag var helt liten, var jag med de äldre pojkarna till sjön å bada en söndagsförmiddag. Då tog en av pojkarna en täljkniv, som han hade med sig, och satte ner i vattnet alldeles invid stranden, för att inte näcken skulle komma och ta oss, och så skrek

han det värsta han fick ur strupen: Ho haggla! Så långt ska du vare från detta land, som detta ropet höras kan (Ex 122 NM HA Övernaturliga väsen, Värmland).

I berättelserna om näcken beskrivs i några sammanhang hur människor offrat till honom. Vid badplatsen skulle barnen utföra en ritual som bl a innebar att vissa bestämda föremål skulle fästas i strandkanten eller kastas i vattnet. Vi har även sett hur mannen kunde ge näcken olika slags gåvor för att de skulle få lära sig spelkonsten eller för att få arbetsro i kvarnen. "Sjuntorps kvarn stannade vid Tomasmäss. Då gick mjölnaren och satte en smörgås vid kvarnhjulet. En stund därefter började kvarnen gå igen. Det var väl strömgubben" (IFGH 753: 12 Västergötland).

Vad var det egentligen för gåvor som näcken sades vilja ha? Och vad fick man i utbyte mot dessa? Offrandet bygger ju på den slags interaktion och reciprocitet som kännetecknar de flesta gåvosystem.¹³ En gåva förutsätter en gengåva. Man offrade för att man hoppades på ett positivt utbyte.

I kapitlet om näckenföreställningens kognitiva struktur påpekade jag näckens medierande roll. Som mediator sades näcken befinna sig mellan två tankevärldar. I ett sådant perspektiv är också platsen för det rituella utbytet av intresse. Den visar nämligen just på det område eller den gräns som man vill överbrygga med hjälp av offret. Var skedde dessa utbyten? Var det vid badplatsen, kvarnen eller bäckar?

Ja, generellt sett stämmer det. Men platsen för dessa handlingar är faktiskt mer preciserade än så.

När man badade, var det antingen själva strandlinjen, där exempelvis kniven eller nålen skulle fästas ("man satte en kniv på gränsen mellan vatten och land" ex 113) eller vattnet närmast stranden, dit stenen, "lögebiten" eller saliven träffade. Det kunde också vara det strandområde där ropet "ho haggla" hördes.

Vid kvarnen var det som regel i hjulhuset eller i rännan till vattenhjulet som man lade diverse föremål som bröd, mjöl, brännvin, mynt eller tobak.

Det sägs om spelmannen som ville lära sig spela av näcken, att han kunde få offra tre droppar blod, en torkad fårbog, en svart katt eller tomen svart höna. Han skulle gå till en å med norrinnande vatten, ställa sig på eller under en bro. Detta borde helst ske vid midnatt eller ännu hellre vid någon av de mest magiska tidpunkterna: torsdagsnatten var särskilt laddad och så var givetvis också midsommarnatten.

Det är alltså vattnet som får mottaga olika offer som tillhör människornas värld. Och det är där man utför vissa handlingar. Utbytet är ett visst nyttjande av vattnet eller naturkraften. För att binda näcken ska stenen kastas på ett speciellt sätt som avviker från det slumpmässiga och som i sig är en rituell handling. Stålet, människofödan och andra offer vid vat-

tenbrynet eller i kvarnrännan bär alla en tydlig prägel av att vara "kultiverad" materia. De djur som offrades till den spelande näcken var samtliga tamdjur. Djur som människan hade domesticerat och som därför kunde räknas till hennes sfär.

I symbolisk mening sker i de beskrivna handlingarna en transaktion mellan kategorierna kultur och natur. Platsen för offret kan alltså ses som en slags gränslandets tullstation, där den gällande valutan anger utbytsarts art. Näcken, mediatoren och gränsvakten, kan i dessa symboliska handlingar ge människorna tillträde till naturens rikedomar mot att han själv får olika former av kultur.

Räds-lans fascination

Man kan fråga sig om näcken verkligen var så klok som han har framställts i detta arbete? Hur medvetna var människorna om hans roll som mediator och gränsmarkör? Kunde han vara en tankens polis och samtidigt ett redskap för att överbrygga tänkta gränser? Vilka var de människor som verkligen trodde på näckens existens?

Vi vet att föreställningen om näcken är mycket gammal och att den även finns i dag. Begreppet har haft olika innebörd under olika tidsepoker. Säkert är det så att man i dagens samhälle har en enhetligare uppfattning av näcken än man hade för hundra år sedan.

Den nakne spelmannen förekommer såväl i trubadurernas visdiktning, i schlagerindustrin som i reklamens värld. Att binda näcken med stenkast är en handling och ett begrepp som barnen alltjämt brukar känna till.

Att intresset för näcken har hållits levande under så lång tid beror givetvis inte bara på att föreställningen haft en instrumentell roll i samhället. Det är ju inte heller så den fungerar i dag. Berättelserna hade, som vi har sett, en konstnärlig utformning och ett spännande och intresseväckande innehåll. I själva verket är just detta förutsättningen för att den skulle kunna överleva olika åskådningar och samhällsskick. Som god berättarkonst kunde den uppfattas på olika nivåer i samhällsmedvetandet.

Man kan utgå från att föreställningen bygger på så viktiga och centrala teman att de är allmängiltiga i de flesta kulturer. Det finns berättelser om väsen som liknar näcken i såväl det övriga Europa som t ex i Surinam, Etiopien och Japan. Formen i de svenska näckenberättelserna följer de lagar som kännetecknar vår berättartradition i övrigt. Den konstnärliga formaliseringen av föreställningarna kunde fungera såväl i det medvetna som i det omedvetna.

Det viktiga är emellertid inte om berättelserna alltid blev trodda eller ej, det viktiga är att de oftast väckte stort intresse. Näcken var, vågar jag påstå, ett känt begrepp för de flesta människorna i bondesamhället. För många innehöll berättelserna också ett slags kunskapsstoff som kunde ak-

tualiseras i speciella situationer.¹⁴ Föreställningen kunde ge människor möjligheten att tolka oförklarliga upplevelser och kunde också påverka deras beteenden. Flera människor har funnit traditionen tillämpbar i det dagliga livet, andra har endast återgett berättelserna. Detta gör dock inte att man på dessa grunder kan indela sagesmännen i troende och icke-troende.

Till stor del handlar näckenberättelserna om farliga och spännande händelser som vanliga människor har upplevt. Denna dramatisering av vardagen hade givetvis ett stort underhållningsvärde. Behovet av äventyr och spänning som berättelserna kunde tillfredsställa är förmodligen en av traditionens viktigaste funktioner. Att föreställningen också hade en instrumentell roll, exempelvis när den verkade i den sociala kontrollens tjänst, visar samtidigt att rädslan för de beskrivna situationerna var stor.

Näckenberättelserna återger alltså en del av det som skrämde och fascinerade Sveriges allmoge under förra århundradet. Varför och på vilket sätt var de utpekade händelserna så skrämmande? Ett av de viktigaste elementen i föreställningen var som vi sett just rädslan och fruktan för det okända. Jag är medveten om att detta ingalunda är något unikt för föreställningar om övernaturliga väsen. Det är snarare ett grundtema i de flesta berättartraditionerna. Därför anser jag att denna infallsvinkel kan vara givande vid analys av folklorens betydelse också i ett vidare perspektiv.

Rädsla är en allmänmänsklig psykologisk företeelse. Dess orsaker och uttrycksformer är däremot ofta kulturbundna. Det som i ett samhälle ger upphov till fruktan eller skildras som skrämmande kan i ett annat uppfattas som oproblematiskt likgiltigt. Ur kulturanalytiskt perspektiv handlar rädsla i mycket om hur fruktan för det okända organiseras.

Det som upplevs som farligt och skrämmande, det som omgärdas av taburegler och som samtidigt fascinerar, kan vid en analys peka på grundläggande kulturella drag. När man försöker besvara frågor som när, var och varför man blir rädd, beskriver och förklarar man samtidigt ett kulturellt sammanhang.

I dag kan det vara svårt att förstå varför de situationer som återges i bondesamhällets berättartraditioner var så spänningsladdade. Ofta handlade berättelserna om just rädslan för att möta ett övernaturligt väsen vid en viss tidpunkt eller i en speciell situation. Ibland kan den beskrivna situationen tyckas vara ganska odramatisk, om man inte känner till att den enligt traditionen kunde innebära sociala eller magiska sanktioner för de berörda.

I dagens folklöre bearbetas givetvis andra situationer och förhållanden. Det kan t ex vara berättelser om "fula" eller "fulla" gubbar i stadens parker, invandrare, ubåtar eller annat som upplevs som ett hot i vår närhet. Datateknologin eller kärnkraften är andra områden som står i centrum för vårt intresse i dag och som också fokuserar vår rädsla.

En övergripande frågeställning som återstår att förklara, är hur rädsla

uppstår i skilda kulturmiljöer? För att kunna ge ett svar måste dess uttryck först placeras i sitt sociala och kulturella sammanhang. Ett första moment kan vara att, som i denna studie, beskriva dess kulturella organisation, rädslans form och gestalt, dess plats i kulturmönstret. Detta för att förstå relationen till kulturella grundnormer och grundstrukturer, dess plats i människors världsbild. I ett sådant sammanhang måste rädslans sociala organisation också observeras. Var finns ett samhälles rädsefokus, vad eller vem är det som skrämmer?

Med utgångspunkt från dessa frågeställningar vore det därför spännande och intressant att utforska näckenföreställningens motsvarigheter i dag.

Bilagor

Bilaga 1. Avskrift från realkatalogen för manuskriptarkivet LUF s 141f (hänvisningssiffror i texten är uteslutna).

C Vattenväsen

1 *Allmänna uppgifter*

2 *Föreställningar, memorat och sägner*

- a Bäckahästen
 - Allmänt
 - Gestaltväxling
 - Ritt på Bäckahästen
 - Bäckahästen som arbetshäst
 - Pigan som harvade med Bäckahästen
 - Bäckahästen och husdjuren
 - Bäckahästen vållar sjukdom och galenskap
 - Bäckahästen vilseleder, ger örfilar
 - Bäckahästen och väderleken
 - Skydd mot Bäckahästen m m dyl
- b Bäckamannen
 - Allmänt
 - Gestaltväxling
 - Ritt på Bäckamannen
 - Bäckamannen som arbetsdjur
 - ”Har du sett större gap”
 - Bäckamannen förvillar, lyser o d
 - Bäckamannen vållar sjukdom och galenskap
 - Bo och skydd
 - Övrigt om Bäckamannen
- c Älven
 - Allmänt
 - Älven spelar
 - ”Älvaspelet”, ”älvadansen” eller ”älvasken”
- d Näcken
 - Allmänt
 - Näckens gestalt
 - Höres spela
 - Lära spela av näcken
 - Binda näcken
 - Näcken och kreaturen
 - Näcken i kvarnen, smedjan o d
 - Skjuta näcken
 - Näcken lockar till sig kvinnor

- Näcken drar ned barn i ån
 Näcken och fiskaren
 Näcken infångas och användes som dragare
 Annat om näcken
- e Ström- eller Forskarlen, "Ågubben" o d
- f "Sjögubbar"
- g Sjörå
 Allmänt
 I kvinnoskepnad
 I djurskepnad
 I andra skepnader
 Sjöråets barn
 Sjöråets boskap
 Sjöråets "bjälleko"
 Rå för vattendjuren
 Rået och fisket
 Sjörået och kvarnen
 Varnar för storm
 Kärlekshandel med sjörået
 Fördriva sjörå
 "Har du sett större gap"
 Sjöfrun köper säd
 Sjörå belönar
 Sjörå straffar och hämnas
- h Källväsen
- 3 *Sägentyper*. Se föregående avdelningar.
- D Lyktgubbar

Bilaga 2. Avskrift från LUFs frågelista HC 21 Bäckahästen från 1939.

BÄCKAHÄSTEN

Denna frågelista avser att vara en hjälp för upptecknaren att efterforska de traditioner, som finns i orten rörande det väsen, som i Skåne vanligtvis går under benämningen "Bäckahästen". *Av särskild vikt är, att de sägner, som äro förbundna med detta väsen, återgivas så noggrant som möjligt.*

- 1 Finns det någon person i orten, som sett bäckahästen eller hört talas om, att någon sett honom?
- 2a Hur benämndes detta väsen i Eder ort? Känner Ni andra benämningar än bäckahästen? Hur såg han ut? Kunde han uppträda i annan gestalt än häst och i så fall vilken?
- 2b Brukade man å vävnader o d avbilda bäckahästen?

- 3a Var höll han till? Hur gav han sig till känna? Kunde man skilja honom från andra hästar, och i så fall hur?
- 3b Vilka egenskaper hade bäckahästen för övrigt? *Sägner som åskådliggör detta!*
- 4a Var det någon risk att råka ut för bäckahästen? Kunde man t ex bli sjuk, och på vad sätt? Botemedel? Hur skyddade man sig mot honom?
- 4b Var det särskilt barnsängskvinnor och småbarn, som voro utsatta för risken att få besök av honom?
- 5 När var det förenat med störst fara att råka ut för bäckahästen?
- 6 Sökte detta väsen på ett eller annat sätt lura, skrämma, förvilla eller skämta med folk? — "Bäckahästen och barnens ritt", "Bäckahästen och pigan" — *Sägner härom!*
- 7 Hur skulle den, som råkat ut för bäckahästen, bli kvitt honom?
- 8 Kunde man fånga och tämja honom samt dra nytta av honom? — "Bäckahästen under oket" — *Sägner härom!*
- 9 Beblandade sig bäckahästen med husdjuren? Ansågs detta nyttigt eller skadligt och i så fall vilka skyddsmedel?
- 10 Var bäckahästen detsamma som "den onde" eller något annat övernaturligt väsen?
- 11 Använde man bäckahästen som skrämselväsen för barn?
- 12 Fanns det andra spökhästar än bäckahästen?

Noter

1. Inledning

- 1 Den värld som skildras i uppteckningarna är mer småbrukarnas och tjänstefolkens än de självägande och välbärgade storböndernas. Uppgiften har ej gått att statistiskt belägga eftersom en större del av materialet saknar noteringar om sagesmännens sociala tillhörighet. Av innehåll och sammanhang framgår dock att majoriteten av berättelserna skildras av människor som själva upplevt eller kunnat identifiera sig med de personer som upplevt möten med näcken.
- 2 Beträffande dessa forskningsstrategier och insamlingen av data via frågelistor och intervjuer hänvisas till Brita Egardts Folkliksarkivet i Lund samt Åsa Nyman's De Etnologiska undersökningarna i Uppsala (Egardt 1957, Nyman 1979).
- 3 Genrerna sägen, memorat och folktronotis eller trosutsaga har definierats något olika av skilda forskare. I detta arbete använder jag mig av de definitioner som finns angivna i Bengt af Klintbergs *Svenska Folksägner* (af Klintberg 1973: 11ff).

Sägen betecknar en kortare berättelse som vid jämförelse har relativt fast innehåll och handlingsgång. Trots att berättelsen återges som om den vore unik och beskrev en verklig händelse har sägen ofta en stor geografisk spridning och förekommer i flera varianter. Memorat är berättelser som återger berättarens egna eller av honom närstående personers övernaturliga upplevelser. Folktronotisen eller trosutsagan saknar memoratets och sägens berättande form och utgör i stället ett påstående om det förment övernaturliga.

Med fiktion avses oftast korta diktade påståenden som endast fingerar en tro, utan att egentligen vara det. Man kan säga att fiktionen har trosutsagans form och sägens innehåll. Begreppet har definierats av Carl Wilhelm von Sydow i *Selected Papers on Folklore* (von Sydow 1948).

Genreanalysen, som i senare tids forskning blivit en ofta anlitad metod att söka särskilja traditionsmaterial med underhållande syfte från de berättelser eller påståenden som har upplevts som sanna av sagesmannen, finns bl a beskriven och diskuterad i Lauri Honkos artikel *Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion* (Honko 1968).

- 4 Åsa Nyman nämner att författandet av frågelistor återspeglade personliga forskningar och intressen i sin redogörelse av ULMAs verksamhet. "Folketro och sägner om naturväsen, framförallt skogsväsen, blev föremål för en grundlig samlingsverksamhet, när Gunnar Granberg såsom Åke Campbells medarbetare förberedde sin gradualavhandling om skogsrådet i yngre nordisk tradition" (Nyman 1979: 94). Vid jämförelse mellan frågeböcker och frågelistor av äldre datum och dem som behandlade liknande material under 30- och 40-talet, ger frågornas innehåll en bild av det ändrade forskningsperspektivet.
- 5 von Sydow anser att bäckhästföreställningen bygger på en för indoeuropeerna gemensam idé och förlägger dess ursprung så långt tillbaka som till stenåldern. Han räknar med att föreställningen har uppstått på flera olika håll i värl-

den på grund av liknande psykologiska faktorer och anser att dess geografiska spridning inte kan förklaras genom vandringar eller lån. Om de psykologiska faktorer som bildar bakgrund till föreställningen, säger han i uppsatsens sammanfattning:

Man kan då fråga hur kombinationen häst-vattentroll uppkommit. I det föregående har jag gett en förklaring på en del av bäckahästens sammansättningsdelar: syner, nervösa rubbningar, förklaring på drunkningsolyckor, osv, men detta förklarar ej trollets hästgestalt. För att få en förklaring på den, måste man sätta sig in i förhållanden som rådde i de avlägsna tider då hithörande föreställningar först utbildades men som kanske sedan ej existerat (s 98).

Det som mest sysselsätter fantasin, har också lättast att ge innehåll åt drömmar och syner, och på den grund skulle hästgestalten — kanske genom förmedling av kristallvisioner — ha kunnat förbindas med vattentrollet, och genom traditionens makt har den förmått stanna kvar såsom ett attribut till necken och ge innehåll åt nya syner. Det kan se ut som jag här överdriver hallucinationens betydelse. Den som haft tillfälle att närmare lära känna allmogen, kan emellertid ej undgå att marka att hallucinationen intager en mycket stor plats i dess liv, betydligt större än hos de s k bildade. Ju mer naivitet och ju mindre kritik, desto mera hallucinationer, och omvänt. Men jag vill naturligtvis ej neka att många andra faktorer hjälpt till att ge innehåll åt bäckahästföreställningen. Fumlighet med hästen särskilt under rusets inflytande, misstag med främmande hästar och i förntiden väl också äventyr med vilda hästar, allt detta kan ha bidragit till föreställningens utformning, och hur mycket som kommer på var och en av dessa faktorer kan ej avgöras (s 99).

- 6 Bondesson 1919, Bondevik 1953, Bringeus 1953, Bringeus 1968, Eneström 1910, Forsblom 1921, Holbek og Piø 1967, Hylten-Cavallius 1863—1868, Piø 1970, Rosenberg 1971, Schmidt 1946—47, Stattin 1973, Swahn 1964, von Sydow 1935, Tottie 1974, Tufvesson 1916.
- 7 Uppsatsen som finns arkiverad på Folklivsarkivet i Lund med beteckningen A3758, omfattar en materialsamling på 807 excerpter. Dessa finns tillgängliga i en medföljande variantlista som förutom angivande av källa och accessions- och sidonummer även anger proveniens (härad och socken), uppteckningsår, meddelarens födelseår samt motiv och genre. Arbetet har karaktären av en pilotsstudie där tonvikten lagts vid en genreanalys av det småländska traditionsmaterialet. Hela källmaterialet finns infört på s k nätkort och är i författarens ägo.
- 8 Anna Birgitta Rooth har bl a visat hur flera av de motiv om skogsrået som finns karterade i Gunnar Granbergs Skogsrået i yngre nordisk tradition också återkommer i berättelser om andra väsen. Ett flertal av dessa har därför sagts vara av allmängiltig karaktär och berättelserna har blivit definierade som vandringssånger. Ett försök att beskriva de allmängiltiga dragen i traditionen om övernaturliga väsen av rådaretyp finns i Rooths *The Conception of "Rulers" in the South of Sweden* (Rooth 1961).
- 9 I detta sammanhang gjordes bl a en jämförelse mellan några så kallade stipendiaters insamlade uppteckningsmaterial avseende innehåll och regional variation. Den visade att den enskilde upptecknarens intresse och kunskap inom ett område kom att återspeglas i uppteckningsmaterialen. Som exempel kan nämnas att flertalet belägg för benämningen bäckamannen, som bl a finns karterade i Atlas över svensk folkkultur del II karta XI, och som är koncentrerade till

nordvästra Skåne, kan härledas från en och samma upptecknare. Andra upp-
tecknare som besökt samma delar av landskapet noterade ofta andra benäm-
ningar.

Frågan om bristen på belägg för ett undersökningsobjekt innebär att förete-
lsen saknades, är ur källkritisk aspekt vansklig, såvida det inte finns negativa
belägg.

- 10 Otto Blehr har i uppsatsen *Noen synspunkter på analysen av folketrofortel-
linger*, redovisat en terminologi där han bl a definierat begreppen folketrofore-
stilling, folketrouthsagn og folketrofortelling (Blehr 1965).

Folktröföreställning består enligt Blehr av ett eller flera *folktroelement*.
Med folktroelement avses den minsta betydelsebärande enhet som, ur folklo-
ristisk synpunkt, kan uppträda som en självständig del av en folktroföreställ-
ning. Kriteriet på att dessa är självständiga är att de kan uppträda oberoende
av varandra. De kan utgöras av såväl enkla sammanhang som enstaka ord. De
senare, de magiske folktroelementer, är t ex tidsangivelser som torsdagen och
står i en särställning eftersom de uppträder tillsammans med element från
många olika folktroföreställningar.

Folktrouthsagan består av ett eller flera folktroelement men saknar kontextu-
ella element. Med *kontekstuelle elementer* avses den minsta betydelsebärande
enhet som i en folktroberättelse karakteriserar tid, plats och person.

Folktroberättelsen är en verbal kommunikation där både kontextuella ele-
ment och folktroelement uppträder tillsammans i en beskrivning av en specifik
händelse som påstås ha inträffat i verkligheten.

Otto Blehr har även i senare verk relaterat dessa begrepp till övrig terminolo-
gi inom nordisk folkloristik (Blehr 1974 och 1978). I dessa framgår att begrep-
pet folketrofortelling omfattar vad flera forskare har delat upp i genrerna säg-
ner och memorat. Blehr hävdar att de i ett kognitivt sammanhang, ur folktro-
synpunkt inte kan särskiljas. Hans kritik drabbar därmed även genreanalysen
som den använts på upppteckningsmaterial om övernaturliga vaser, där ut-
gångspunkten just är att memoraten och sägnerna har olika källvärde ur folk-
trosynpunkt (jfr bl a af Klintberg 1968).

I stort sett vill jag instämma i Blehrs påpekanden av de begränsningar som
ligger i de förklaringsmodeller som bygger på denna terminologi. Jag har där-
för avstått från att redovisa en genreuppdelning av texterna, då en sådan enligt
min mening inte underlättar förståelsen av näckenberättelsernas mening och
betydelse. Den terminologi som har använts här har anpassats till mina syften.
I beskrivningen av materialet och av den tidigare forskningen om detta materi-
al har sålunda genrerna sägen och memorat varit relevanta, medan jag i andra
sammanhang föredragit beteckningen folktroberättelse som en sammanfattande
term.

- 11 Arbeten som jag har funnit särskilt användbara i detta sammanhang är bl a:
Asplund 1983, Bringéus 1978 och 1981, Daun—Löfgren 1971, Egardt 1962,
Frykman 1977 och 1979b, Gustafsson 1956, Gustavsson 1972a, Hanssen 1976,
Hellspong-Löfgren 1972, Kjellman 1979, Löfgren 1977, 1979 och 1981b, Plei-
jel 1970, Svensson 1974.
- 12 Kulturbegreppet har använts något olika av skilda forskare också inom etnolo-
gin. Följande citat har giltighet för min syn på begreppet kultur:

Själva ordet kultur använder vi som en beskrivande term för de kunskaper och värderingar som delas av en grupp människor, men dessa kollektiva medvetandeformer kan inte studeras eller förklaras lösryckta från sitt sociala sammanhang. Kulturen är en spegling av den rådande samhällsstrukturen, men inte en död, mekanisk avspegling. Kultur är något som används för att systematisera, förklara och legitimera den värld som omger individen. Därigenom återverkar den ständigt på samhällsstrukturen. Man kan även formulera sambandet så att kulturen är det medium — det filter — genom vilket människan skapar sin verklighetsbild (Frykman—Löfgren 1979: 15).

- 13 I detta sammanhang vill jag farmhålla några vetenskapliga arbeten som har gett mig särskild inspiration. Den brittiska strukturalismen och dess teori omsatt på nordiskt material har jag främst mött i Carsten Bregenhøjs och Jonas Frykmans forskning (Bregenhøj 1974, Frykman 1977 och 1979b). Kirsten Hastrups och Orvar Löfgrens forskning om kognitiva system och symboltolkning kan också nämnas (Hastrup 1975 och 1981, Löfgren 1979 och 1981b, Ehn—Löfgren 1982). Nämnade forskare har med utgångspunkt i etnologisk-antropologiska teoribildningar även visat hur äldre material kunnat avlockas ny information med dessa forskningsperspektiv.

För egen del vill jag särskilt nämna Edmund Leachs forskning som jag funnit mycket givande. Flera resonemang om näckenföreställningens kognitiva struktur och symboliska innehåll tar sin teoretiska utgångspunkt i ett kulturkommunikativt tänkande som kan hänföras till den brittiska antropologin. De folkloristiska metoderna att behandla liknande material har prövats och utvecklats av ett flertal forskare. Av nordiska forskare som gett mig impulser kan främst nämnas Lauri Honko som i ett flertal arbeten berört metodiska spörsmål som direkt anknyter till uppteckningsmaterial om övernaturliga väsen samt Otto Blehr som kritiskt granskat folkloristisk textanalys (Blehr 1965, 1974, 1978, Honko 1962, 1964, 1968).

2. Näckentraditionens formella uppbyggnad

- 1 Källmaterialet som finns tillgängligt vid Folklivsarkivet i Lund under beteckningen A4450, har även lagts på s k nål- och hålkort. I denna systematik har följande parametrar bestämts: landskap (eller annan större geografisk enhet), härad, socken, genre, benämning, gestalt och motiv. I ett senare skede har materialet även sorterats efter sagesmännens konststillhörighet och efter de i berättelserna beskrivna aktörernas ålder och kön.
- 2 Uppgifterna om väsendets benämning kan jämföras med den kartering av benämningar på vattenväsen i manlig gestalt som finns utförd i Atlas över svensk folkkultur del II. I denna saknas dock benämningarna bäckahäst och sjörå. Orsaken till detta kan vara det klassifikatoriska tänkande som jag tidigare nämnt. Trots att det i ett flertal uppteckningar framgår att bäckahästen sades ha växlat gestalt mellan man och häst, är denna benämning utesluten. Benämningen sjörå omfattar i uppteckningsmaterialet från södra och mellersta Sverige som regel beskrivningar av ett kvinnligt vattenväsen. De utsagor om ett manligt vattenväsen, benämnt sjörå, från nordligaste Sverige har därför stämt illa med vetenskapens uppfattning av *sjöråtraditionens* innehåll (jfr Stattin 1979).

- 3 Uppgiften är hämtad ur Strömbäck 1967.
- 4 Jfr Olaus Magnus del 3—4, kap 19 Om fiskarna i Svarta floden vid Nyslott i Finland s 189 och kap 20 Om den olycksbådande spelmannen i denna flod, s 190f.
- 5 Det har skrivits ett flertal arbeten om dessa tre ballader med typnummer Dgf 38, 39 och 40 och om sambanden mellan dessa och de konstnärliga gestaltningar som bl a återfinns inom litteraturen, i Afzelius Svenska folkets sagohäfder och Stagnelius dikt Necken samt Ernst Josephsons målningar Näcken och Strömkarlen. Bland dessa kan särskilt hänvisas till Bergstrand M 1936, Bondevik 1953, Bäuerle 1934, Ek 1935, Ek—Blomberg 1939, Norlind 1911, Olrik 1934, Piö 1970, Sahlgren 1935, Strömbäck 1963, 1967, 1968.
- 6 Landnámabók 1925: 57.
- 7 Om benämningen *kelpie* se Egardt 1944:145. Om isländsk tradition se Árnason 1954, Sigfússon 1945.
- 8 Se Ólsen 1884:80, 191, 315.
- 9 Dag Strömbäck skriver i artikeln Näcken i Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid XII följande:

Näckens namn i nyisländsk tradition är — förutom nykurinn — också vatnahestur och kumbur samt i sägner om hästen som förföriskt riddjur ofta nennir. När det dånar i isen om vintern kan det på Island sägas, att "näcken gnäggar". Sannolikt kan det isländska näcknamnet kumbur, som rimligen bör betyda "tråkloss", tyda på någon av de många skiftande gestalter, som näcken kunde antaga. (Strömbäck 1967:433).

- 10 Dessa två sägentyper finns omnämnda i Liungmans sägenregister under huvudtypen 401, vattenhästen blir längre och längre. Liungman särskiljer tre olika särtyper, 401A, kyrkligt språk eller tecken användes, 401B, näckens namn nämns och 401C barnspråk användes. De två senare är ofta svåra att särskilja. Innehållet i dessa korresponderar till Simonsuuri L211. Se även Egardt 1944, von Sydow 1922 och Velure 1972.
- 11 Jfr Liungman nr 402, enskildas ritt på vattenhästen.
- 12 Jfr Liungman nr 403, vattenhästen som arbetshäst.
- 13 Jfr Egardt 1944:134ff.
- 14 Carl Wilhelm von Sydow har i uppsatsen Bäckahästen beskrivit och även gett exempel på utsagor med liknande innehåll (von Sydow 1922:86ff). Exempel 6 kan jämföras med Liungman nr 404, näcken som kalv. Sägner i exempel 7 har berättats om ett flertal väsen. Se Liungman nr 507 och Simonsuuri G1601.
- 15 Jfr Liungman nr 406, näcken fick lie i lön och Simonsuuri L36.
- 16 Bengt af Klintberg skriver i Svenska folksägner (af Klintberg 1973):

Ljussken, rop och andra spökerier vid markgränser har satts i förbindelse med ett dödsväsen, som fått till straff att gå där till yttersta domen. Det förklaras ha varit en lantmätare som tagit mutor och mätt fel ägogränser eller en bonde som flyttat sina gränsstenar för att vinna jord. Traditionerna om detta väsen har varit särskilt utbredda i Götaland, där det har kallats för bl a skälgast, målgast (av måla = mäta), ängamålare och skälvrängare (s 33f).

Den vanligaste förställningen om skälgastarnas yttre gestalt har varit att de liknade små tomtar och gick och drog sina lantmätarkedjor i rågångarna. Det faktum att de har förknippats med ljusfenomen har även gett upphov till namn som *lyktgubbe* och *irrbloss*. Om lyktgubben har det berättats, att han lyste nattvandrare hem mot att han fick en slant (s 34).

- 17 Jfr Liungman nr 419, näcken drar.
- 18 Sagen har ofta berättats om skogsrädet. Jfr Granberg 1935b.
- 19 Jfr Liungman nr 422, manligt vattenväsen förför.
- 20 Detta gällde övernaturliga väsen över lag. Se exempelvis Burjam 1917, Gustavsson 1972a och 1972b.
- 21 Näcken kan med ledning av innehållet i flera uppteckningar betecknas som ett fiktivt väsen, som endast upplevdes som verkligt av barn. Samtidigt, inom samma bygd, kunde väsendet av andra sagesmän dock beskrivas som ett verkligt hot. Se Velure 1972:119.
- 22 Jfr Liungman nr 418, binda näcken. A genom storkasning och B med stål. Se även Forsblom 1921 och Norlind 1911:114f.
- 23 Jfr Hyltén-Cavallius 1864:263.
- 24 Jfr Egardt 1944:121.
- 25 Jfr Atlas över svensk folkkultur del II: 72 bild 13.
- 26 Jfr Atlas över svensk folkkultur del II: 71 bild 12.
- 27 Sagen har analyserats av Dag Strömbäck, som också påvisar de nära sambanden till djävulstraditionen (Strömbäck 1962 och 1967).
- 28 För utförlig beskrivning av dessa riter se Atlas över svensk folkkultur del II karta XII. Vattenväsen som läromästare i musik jämte kommentarer s 69ff. Jfr även Liungman nr 408, näcken som läromästare i spelkonsten och Christanssen 4090.
- 29 Om båltespanning se Bringeus 1968:32f, Atlas över svensk folkkultur del II kommentar s 70.
- 30 Jfr Liungman nr 392A och Christanssen 5050. Detta motiv har analyserats av Dag Strömbäck i uppsatsen Näcken och förlösningen (Strömbäck 1963).
- 31 Jfr Liungman nr 436, strömgubben och kvarnen, som stannade eller brann ner.

3. Näckenföreställningens kognitiva struktur

- 1 Jfr Eskeröd 1947:42f där det nämns ett flertal sådana exempel på vad han betecknar som metaforiska personifikationer eller kausalfiktioner.
- 2 Jfr t ex af Klintberg 1973:20ff.
- 3 Jfr Hastrup 1975:47f för begreppet mediator.
- 4 Jfr Douglas 1966, Hastrup 1975, Leach 1976, Levi-Strauss 1971. Flera av mina resonemang har nära anknytning till Edmund Leachs forskning som jag funnit särskilt användbar i detta sammanhang. Inom svensk etnologi är det främst Jonas Frykman som tidigare har tillämpat dessa teorier. Jfr Frykman 1976b:137ff.
- 5 Resonemang kan jämföras med hur Carl Wilhelm von Sydow behandlade liknande förhållanden i sin uppsats. Det ovanligas betydelse i tro och sed (von Sydow 1926).
- 6 Om fladdermusens betydelse i folkmedicinen se bl a Tillhagen 1958:62, 82, 207, 208, 266.
- 7 Se van Gennep 1960 och Leach 1976:77ff.
- 8 Jfr hur Bringeus i Människan som kulturvärelse beskriver Leach ritbegrepp på följande vis:

Leach har bl a bidragit till en klarare förståelse av sådana företeelser som högtider och tabun. Han menar att om vi vill förstå hur fester bringar ordning i tiden så måste vi betrakta dem i helhetssammanhang och inte bara som isolerade festbruk. Han säger, att människor "skapar" tid genom att med fester skapa intervall i det sociala livet. Dessa intervall (fester-na) har tre faser: 1. Människornas avskiljande från det ordinära livet, de blir heliga eller "dör". 2. Den ordinära sociala ordningen är satt ur kraft, personerna är i ett slags heligt tillstånd. 3. Personerna förs tillbaka från den heliga tiden till den världsliga världen, de "återföds". Dessa tre faser svarar emot ritualer som övergångsriter (kort karakteriserade genom död/isolering/födelse) (Bringing 1981:84).

- 9 Resonemanget kan jämföras med hur Eskeröd behandlade liknande förhållande under rubriken Supranormala tider och tillfällen (Eskeröd 1947:84ff).

Situationen är emellertid alltid olika vid början av en viss period och vid slutet och därför bli också de till början eller det första och de till slutet eller det sista knutna föreställningarna och sederna olika. Dessa först- och sistsituationer spela en stor roll i traditionsgestaltningen överhuvud och det har gjorts olika försök att närmare fastställa deras karaktär. Man kan kanske enklast beteckna dem som gränssituationer vid avslutandet av en viss period och inför en ny av annan art. Sådana situationer måste därför te sig som särskilt viktiga och ge anledning till riter, som van Gennep kanske gett den både klaraste och enklaste beteckningen — rites de passage (s 85f).

- 10 Jfr Hyllén-Cavallius I 1864:187ff, Christensen 1911.
- 11 Se Alver 1976 och Bergstrand 1943 om föreställningar kring Lucia och Tomas.
- 12 Tobias Norlind anger i Studier i svensk folklore några tidpunkter när näcken sades visa sig. "Näcken tros vissa dagar och tider vara särskilt mäktig. Avveckans dagar är torsdag den viktigaste, ej blott för näcken utan över huvud för alla naturväsen" (Norlind 1911:115). Och vidare på s 116 "Vissa helgdagar tros även näcken ha mer makt än eljest; sådana äro särskilt vårfruafon (24 mars), Lucianatten (13 dec) thomasmessonatten (21 dec) och nätterna före jul."
- 13 Dessa resonemang utvecklar jag i kapitlet om berättelsernas symboliska drag.
- 14 Om föreställningarna om s k lyktgubbar och kyrkogrim se af Klintberg 1973:29, 34.
- 15 Jfr Löfgren 1979:46.
- 16 Denna modell är skapad med ledning av de kunskaper som har producerats av ett flertal forskare om bondesamhällets sociala och kulturella uppbyggnad. För en mer fördjupad framställning av dessa förhållanden se bl a Frykman 1977 och 1979b, Gustafsson 1956, Löfgren 1975, Pleijel 1980.
- 17 Resonemanget kring ideal och praxis, som här presenteras på ett förenklat och schematiskt sätt i syfte att ge ökad klarhet åt traditionen om övernaturliga väsen, har under de senaste åren flitigt diskuterats inom etnologin. För fördjupande framställningar om detta ämne vill jag bl a hänvisa till Jonas Frykmans studie av utomäktenskaplig fruktsamhet och social kontroll och Orvar Löfgrens uppsatser Kvinnfolksgöra — om arbetsdelning i bondesamhället, Arbeitsteilung und Geschlechterrollen (Frykman 1977, Löfgren 1976 och 1982).

4. Bondesamhällets magiska landskap

- 1 Om kvarnar och kvarnnäringen se Sven B Eks Väderkvarnar och vattenmöllor (Ek 1962) och Bonden, makten och möllan (Ek 1981).
- 2 Benämningen kvarnrå motsvaras i Norge av kvernknurr, som är benämningen på väsendet i de till Sverige angränsande delarna av landet (jfr Velure 1972).
- 3 Tomasdagen, 21 december, var i de gamla norska landskapen en gång den lagstadgade inledningen till julfriden. Som sådan hade dagen ett rättsligt skydd, som ytterligare kan förklara dess karaktär av tidlig gräns inom denna region (jfr Bringéus 1976:33).
- 4 Lauri Honko har analyserat de betingelser som förelåg i samband med upplevandet och berättandet om rierån. I stort sett kan dessa förhållanden vara jämförbara mellan de nämnda miljöerna (jfr Honko 1962 och 1964).
- 5 Här kan hänvisas till den av Dag Strömbäck gjorda sägenanalysen av Hårgadansen, där de folkliga uppfattningarna om djävulen och näcken med anknytning till spel och dans diskuteras (Strömbäck 1962, 1968). Nils Bolander har även berört väckelsens syn på dansen och musiken (Bolander 1959).
- 6 Velure har betecknat dessa utsagor som kvasiriter (Velure 1972). "Det er lite som tyder på at dei går tilbake på ritar som verkeleg har blitt utførde, dei må såleis reknast som kvasi-ritar" (s 129).
- 7 Jfr Tillhagen 1958, kapitlet Menig mans syn på den kloke s 88ff.
- 8 Här finns en skillnad i arbetsfält mellan den gifta kvinnan och pigan som hade större geografisk rörlighet.
- 9 Jonas Frykman nämner förklädets symboliska betydelse för den gifta och ärbara kvinnan i samband med att skäver sades kunna framkallas då den gifta kvinnan mötte en hora som bar två förkläden (jfr Frykman 1977:57).

Förklädet nämns i ett flertal sägner som behandlar övernaturliga väsen. Nedanstående exempel kan visa vilken central betydelse förklädesmotivet ofta har i dessa.

Det var en flicka som var med barn, och hon var ute en kväll. Då kom där en stor svart hund efter henne, men den sprang inte på henne utan bara grinade. När hon kom till dörren och skulle gå in, kände hon att förklädet höll på att falla av henne, det ena hängslet släpade på marken. Hon tog upp det, men knappt hade hon lyft det från marken, så var hunden över henne. Hon fick rusa in genom dörren, och ändå var det nära att hon hade blivit biten. Det var varulven som hade varit efter henne, men så länge förklädsnippen asade på marken hade han inte makt att rusa på henne (LUF 480:6 Skåne).

- 10 Jonas Frykman skriver följande om dessa saker:

Förnekandet av den kvinnliga sexualiteten ligger i linje med andra yttringar av det dåtida manssamhället och torde inte behöva väcka någon förvåning. Jag antar att liksom mannen på det samhälleliga planet var kvinnans huvud, så var det han som tog initiativ till de sexuella relationerna. Det innebär i klartext att mannen förförde och kvinnan blev förförd. Hennes roll var passiv.

Den passiva kvinnorollen får inte översättas med att hon också var ointresserad eller viljelös. Hon kan ha önskat en förbindelse lika hett som mannen men hennes önskan var inte oberoende av samhällets sociala relationer. Hennes känslor var större uppåt i hierarkin. Hans nedåt (Frykman 1977:189).

- 11 Jfr Frykman 1977 kapitlet Löndahoran — avslöjad och utstött s 36ff.
- 12 Här kan särskilt hänvisas till Anders Gustavssons forskning om kyrktagnings-seden och den nyblivna moderns situation i bondesamhället (Gustavsson 1972a och 1972b).
- 13 Särskilt ofta nämns i berättartraditionen att trollen rövade bort eller bergtog de icke-kyrktagna mödrarna (jfr Klintberg 1973:27).
- 14 Denna tradition finns dokumenterad bl a i Burjams Den skandinaviska folk-tron om barnet under dess ömtålighetstillstånd i synnerhet före dopet. Burjam 1917.
- 15 Jfr Bringéus 1971:75ff.
- 16 I södra Sverige ansågs bl a varulven vara särskilt farlig för havande kvinnor. Traditionen föreskriver här att den person som förvandlats till varulv kunde bli löst från förtrollningen endast genom att under förvandlingen riva fostret hos en havande kvinna och dricka dess blod (jfr Odstedt 1943).
- 17 Jfr Joensen 1975 och 1981 samt Löfgren 1981b.
- 18 Brita Egardt har visat att fördomen mot rackare hade en rumslig utbredning på motsvarande sätt, vilket förklaras av olikheter i social struktur mellan dessa områden (Egardt 1962). Jonas Frykman anför ett liknande resonemang när det gäller den utomäktenskapliga fruktsamhetens stigmatiserande betydelse (Frykman 1977).
- 19 Detta sagt med reservation för att det inom norra och södra Sverige fanns betydande variationer.

5. Symboliska drag i näckenberättelserna

- 1 Jfr Hellqvist Svensk etymologisk ordbok 1970:714.
- 2 Tobias Norlind har med hjälp av litterära belägg gjort en översikt vad beträffar näckens tänkta gestalt. Norlind 1911:101ff. Jfr även med de exempel som här har refererats till där näcken framträder i djurgestalt (ex 1, 2, 3, 53, 54, 57, 58, 80, 82, 84, 87, 88, 119).
- 3 Jfr Leach 1976 kapitlet Examples of binary coding.
- 4 Jfr resonemanget i kapitlet om Näckenföreställningens kognitiva struktur s 36ff.
- 5 Gunnar Granberg redovisar under kapitelrubriken Skogsrådets utseende uppfattningen att det nakna kvinnliga väsendet oftast kom att benämnas sjörå (Granberg 1935b:88).
- 6 Jfr Klintberg 1973:34.
- 7 Dessa synpunkter framförs bl a av Jonas Frykman (jfr Frykman 1979b:145f).
- 8 Denna vattensymbolik diskuteras bl a av Eliade i hans arbete Water and water-symbolism (Eliade 1958:194).
- 9 Jfr diskussionen om vädersträckens symboliska betydelse i Hastrup 1981.
- 10 Jfr Jonas Frykmans diskussion av tabuteorin i Den kultiverade människan (Frykman 1979b:142).
- 11 Jfr Bringéus 1958.
- 12 Jfr synpunkterna i Phebe Fjellströms Väckelsen, folkmusiken och folkrörelserna (Fjellström 1981).
- 13 Om gävosystem se bl a Kjellman 1979 och Mauss 1972.

- 14 Jfr Orvar Löfgrens diskussion av folktrons sociala organisation (Löfgren 1981b:78ff).

Trosföreställningar kan ofta ligga latent för att så mera sällan manifesteras i observerbar handling. Uppdelningen "troende — icke troende" kan alltså motsvaras av en glidande skala (s 80).

Summary

Näcken

Fiddler or boundary guard

1. Introduction

The subject of this study is the world of ideas of a past age as it found expression in tales of the supernatural. The work focusses on the way in which country folk in 19th-century Sweden conceived of a certain male being who was said to have his abode by lakes or in rivers or streams. This being, usually a dangerous one, was given all sorts of very different names. The most common one was Näcken. In Scottish folklore, the name given to a similar being was the Kelpie.

The source material consists of texts of the type known as records of tradition. These have been taken from the major archives of Sweden and from written sources.

The point of departure is the tradition of Näcken, in its formal and cognitive structure; the aim is to show how narrative traditions of supernatural beings may reflect the structure of a society, and to show how these traditions could also be used to serve as tools in people's attempts to discover, name, explain and legitimize their world. The study shows among other things how the boundaries which existed in the world of ideas of country folk were made visible and marked out by the Näcken narratives. These markings of time, space and social milieu allow the agricultural society to appear as a social and spatial landscape but also as a landscape with magical dimensions.

The narratives appear to possess a disparate gallery of figures and themes, but these will finally be pointed out as symbols of the norms, values and ideas of the society, which when all is said and done point towards some form of cognitive logic. It may therefore be said that the main aim of the work is to provide a grammar of that agricultural society's narrative traditions of the supernatural.

The study largely originated in the author's curiosity as to the scientific context of the source material. The material also indicates which aspects were seen as interesting and worth researching during the first decades of the 20th century, at the time when the material began to be collected. The records of Näcken are therefore a double source: a source of knowledge both about the ideas of country folk during the latter part of the 19th century, and also about the ideas of scientific thinking in the early 20th century. In this context it must be pointed out that for country folk, who experienced the existence of Näcken, he was not a narrative tradition but someone who was really there. At the same time, though, the scholarly researcher, who saw the tradition as something very real indeed, had seldom experienced Näcken as something actually existing.

The study may be said to consist of two parts. The first one describes the concept of Näcken—how people told of him and thought about him; and the second part describes the situational aspect—how people met him and what their experience was. One important thesis in the interpretation of the material is the idea that

the cultural manifestations exemplified by this narration are also an expression and a reflection of the basic values and knowledge that were to be found together in the agricultural society. The author here joins company with those researchers who emphasize culture as an explanatory model, a system of classifying and bringing order to the chaos of impressions surrounding man. This is also the reason why culture cannot be studied in isolation from its social context, since it also reflects the structure of the society in which it plays its part.

2. The formal structure of the Näcken tradition

This chapter comprises a description of the more general and frequently recurring features of the narrative tradition. The various sets of themes and the belief complexes that are part of these are exemplified by means of records of the tradition, both printed and not printed.

It was supposed that Näcken was able to change his shape; apart from this, he might appear in anthropomorphic, zoomorphic or—occasionally—poikilomorphic form. In his human form, he is often said to be a boy, youth, mature man or greybeard.

In this animal form he was usually a horse, but in several accounts he is also described as being for instance a bull, ox, calf, pig, cat or fish. In some legend themes he is spoken of as an object: a silver dish, a string of pearls, a clock, a copper bowl or half a boat.

3. The cognitive structure of the Näcken concept

The Näcken narratives may be one expression of people's attempts to explain and control the world surrounding them. By using analogies—transferring, for instance, the structure of the society and its culture to nature—people could explain things and events that were hard to understand, and at the same time gain some degree of mastery over them. By performing rites and observing taboos, they were able to make the unknown and the uncontrolled more or less manageable.

Näcken, the image of man, functioned as a mediatory link between the two poles of culture and nature. The writer refers to Edmund Leach's research into the significance of boundaries for human thought processes, noting that Näcken was found on the borderline between two worlds of ideas (Leach 1976). Thus located, Näcken possessed features belonging to both worlds—nature and culture—and had, in other words, a dual character.

Against this background, Näcken stands out as a marker of boundaries between central categories in human thought. As an aid to thinking, however, he was more than a mere reminder of danger. He can also be characterized as a mediator, helping people in their thoughts to bridge the gulf between categories that were otherwise incompatible.

The particular times at which Näcken appeared were experienced as dangerous and charged with anxiety. In several accounts, specific days and times of day are mentioned, including Midsummer Night, the night before St Lucy's day (13 Dec), the night before St Thomas's day (21 Dec), Christmas Eve and New Year's Eve, and the nights before Thursdays and Sundays. These times can be considered as temporal boundaries.

In most accounts, Näcken is a being found both on dry land and in the water. He is said to appear not only on the shore or bank and thereabouts but also in the running water. He was often said to have his haunt under the bridge or by the mill. The marking of spatial boundaries which can be established is often linked to the ownership of land or the division of the land into different production units.

With the aim of explaining how the Näcken narratives mark different social boundaries, a model is presented to show the positions of the individuals on a 19th-century farm. On the basis of this model, Näcken can be said to have regulated people's relations to nature and to other persons. One reason for the belief in Näcken was to preserve and reinforce boundaries between different categories on the evaluation plane and thus also between different social strata in the hierarchy of society.

4. The magical landscapes of agricultural society

Näcken was a figur whose significance differed for men and women, for adults and children. Generally speaking, it may be said that Näcken appears to have been less frightening to the men. There are two sets of themes treating this. In one, Näcken is portrayed as a teacher of music. These accounts tell of how a fiddler arranged a rendezvous with Näcken and learned how to play from him. The other tells how millers and other people working in the water mills were able to do their work in the presence of Näcken. The men, however, were able to restrain him by observing various taboos and performing certain rites. It has been possible to discern the social roles of women by studying various milieus and situations where Näcken interfered in their lives. This concerns above all the difference between the mobility of the married and unmarried women in the landscape and the view of women as a mother and as a sexual being.

One section gives an account of the way in which Näcken could be a means for the adults to scare the children away from playing by the water. With the help of ritual actions and formulas, however, the children could gain control of Näcken when they were to bathe. For this reason, the tradition gave instructions on various methods of mastering what was unknown and dangerous.

In the presentation it becomes clear that there were certain pronounced regional differences in the narratives. One question is discussed: whether this difference, apart from being an ecological adaptation, can be explained on the basis of differences in social structure.

5. Symbolic features of the Näcken accounts

In this chapter, interest is focussed upon the extent to which the conception of Näcken can be seen as a symbolic representation of ideas on such subjects as what is nature and what is culture, what is the woman's world and what the man's.

The various forms in which Näcken showed himself—white or black in colour, naked, and able to change his form—may be not only a marking-out of the extra-sensory but also a sign of his role as mediator. The descriptions of Näcken as a naked man out in the wilds of nature, and the accounts of his plentiful hair and beard, give him animal features. As for his shape, he has characteristics for both culture and nature.

The clear demarcation between male and female may also be interpreted as a marking of the boundary between culture and nature. Näcken appeared in different places according to who stepped upon or over a boundary. Since the women's spatial limits were more narrowly defined than the men's, the women met Näcken closer to the farm. It was only out in nature and at specific times that the men had their encounters with the dangerous Näcken.

The water symbolism gives explanations of the sexual role of Näcken. Water has a physical charge, the character of symbolically creating life, and this reinforces the aspect of erotic danger that is emphasized in Näcken. This menacing extrasensoryness characterizing Näcken's relation to woman is also expressed in his music.

Finally, there is a discussion of the sacrifices which, by all accounts, were made to Näcken. The transactions described are an exchange between the categories of culture and nature. The place of sacrifice may be seen as a sort of toll-house in the border country, where the currency that is valid indicates the kind of exchange. Näcken, the mediator and border guard, may in these transactions give human beings access to the riches of nature in exchange for various forms of culture.

Translated by Robert Dewsnap

Källor och litteratur

Otryckta källor

Göteborg:

Institutet för folklöre

Traditionsuppteckningar (IFGH, VFF)

Härnösand:

Landsarkivet

Traditionsuppteckningar (Magnus Stattins samlingar)

Lund:

Dialekt och ortnamnsarkivet

Traditionsuppteckningar (DAL)

Folklivsarkivet

Traditionsuppteckningar (LUF)

Författarens excerptsamling (A 4450)

Stockholm:

Nordiska museet, Folkminnessamlingen.

Traditionsuppteckningar (NM)

Etnologiska undersökningen (EU)

Hammarstedtska arkivet (HA)

Kungliga biblioteket

Manuskript (KB)

Vitterhetsakademien

Manuskript (VHA)

Uppsala:

Dialekt- och folkminnesarkivet

Traditionsuppteckningar (ULMA)

Varberg:

Varbergs museum

Traditionsuppteckningar (VMA)

Östersund:

Länsmuseet

Traditionsuppteckningar (Länsmuseet, Östersund)

Litteratur

Alver, B. 1968: Category and function. *Fabula* 9.

— 1976: Lussi, Tomas og Tollak: tre kalendariske julefigurer. *Fataburen*.

Andersson, H. 1965: *Sägner och folktro*, Hyllie 19. Malmö.

Arill, D. 1923: *Folksägen och folkdiktning i västra Sverige*. Göteborg.

Árnason, J. 1954: *Islenzkar Þjóðsögur og ævintýri*. Nýútgáfa I. Reykjavík.

Asplund, J. 1983: *Tid, rum, individ och kollektiv*. Stockholm.

Atlas över svensk folkkultur. II. Utgiven av Kungl. Gustav Adolfs Akademien under medverkan av Dialekt- och ortnamnsarkivet. Åke Cambell och Åsa Nyman (red). Uppsala 1976.

- Berg, G. 1983: Limes Norrlandicus and the Formation of Ethnological Theory. A Contribution to a Discussion. *Ethnologia Scandinavica*.
- Bergstrand, C.M. 1934: *Frågebok för folkminnessamling*, Göteborg.
- 1943: Tomas i Västergötland. *Folkminnen och folktankar* 30.
- 1944a: *Våra gamla beåttå*. Göteborg.
- 1944b: *Våstgötåsågnér*. Göteborg.
- 1947: *Bohuslåndssågnér*. Göteborg.
- 1948: *Vårmlandssågnér*. Göteborg.
- 1949: *Hållandssågnér*. Göteborg.
- 1951: *Dålsåndssågnér*. Göteborg.
- 1961: *Gåmmålt från Kind III*. Sålflé.
- 1962: *Gåmmålt från Orust*. Uddevålla.
- Bergstrand, M. 1936: Nåcken som musikålistiskt våsen. *Folkminnen och folktånkår* 23.
- Blehr, O. 1965: Noen synspunkter på ånålysen av folketrofotellinger. *Universitetets Etnografiska Museum. Årsbok 1965*.
- 1974: *Folketro- og sagnforskning*. Bergen-Oslo-Tromsø.
- 1978: Sågnernas roll för folktroens kvarlevande. *Kulturell kommunikation*. (Utg av Nils-Arvid Bringéus och Görån Rosander) Lund.
- Bolander, N. 1959: Duellen mellan fiolen och gitarren. *Psalm och sång. Studier tillågnade Emil Liedgren*. Målmö.
- Bondesson, B. 1919: Båckahåsten. *Folkminnen och folktånkår* 6.
- Bondevik, K. 1953: Folkvisa om Agneta og havmannen. *Norveg* 3.
- Bonggren, J. 1924: Barndomsminnen från Håbol. *Hembygden*.
- Bregenhøj, C. 1974: *Helligtrekongersløb på Agersø*. Socialt, statistisk og strukturelt. København.
- Bringéus, N-A. 1953: *Folkminnen från Örkelljungabygden*. Skrifter utgivna av Örkelljungabygdens Hembygdsförening 4. Lund.
- 1958: *Klockringningsseden i Sverige*. Stockholm.
- 1968: Folksågnér från Vårend upptecknade av Gunnar Olof Hyltén-Cavallius. *Kronobergsboken*.
- 1971: Svenska dopseder. *Fataburen*.
- 1975: *Kållkritiska problem inom etnologisk forskning*. Småskrifter från Etnologiska sällskapet i Lund. Lund.
- 1976: *Årets festseder*. Stockholm.
- 1978: Folklig kultur och social struktur. *Rig*.
- 1979: Kommunikationsaspekten inom etnologisk och folkloristisk forskning. *Kulturell kommunikation*. (Utg av Nils-Arvid Bringéus och Görån Rosander) Lund.
- 1981: *Månniskan som kulturvarelse*. En introduktion till etnologin. Lund.
- Brogårdh, T. 1959: *Smålandskt och göingst folkliv*. Hallaryd.
- Bruzeliuss, N.G. 1876: *Allmogelivet i Ingelstads hårad i Skåne*. Målmö.
- Burjam, F. 1917: *Den skandinaviska folktron om barnet under dess ömtålighets-till stånd i synnerhet före dopet*. Helsingfors.
- Båuerle, P. 1934: *Die Volksballaden von Wassermanns Braut und von Wassermanns Frau*. Tübingen.
- Christiansen, R.Th. 1911: Litteratur om torsdagen i nordisk folketro. I Festskrift til H.F. Feilberg. *Danske Studier*.

- 1958: The migratory legends. A proposed list of types with a systematic catalogue of the Norwegian variants. *FFC* 175.
- Christoffersson, D. 1918: *Skytts härad*. Trelleborg.
- Craelius, M.G. 1930: *Försök till ett landskaps beskrivning* ... 3 uppl. Stockholm.
- Danmarks gamle folkeviser*. 1853—1976. (Utg af Svend Grundtvig) København.
- Daun, Å — Löfgren, D. (red.) 1971: *Ekologi och kultur*, NEFA.
- Degh, L. — Vazsonyi, A. 1973: Sägen och tro. I *Tro, sanning, sägen*. Tre bidrag till en folklolistisk metodik i urval och med inledning av Bengt af Klintberg. Stockholm.
- Douglas, M. 1966: *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*. London.
- 1970: *Natural Symbols. Explorations in cosmology*. London.
- 1975: *Implicit meanings. Essays in anthropology*. London.
- Egardt, B. 1944: De svenska vattenhästsägnera och deras ursprung. *Folkkultur* 4.
- 1957: *Folklivsarkivet i Lund. Historik och vägledning*. Lund.
- 1962: *Hästslakt och rackarskam*. En etnologisk undersökning av folkliga fördomar. Nordiska Museets Handlingar 57. Stockholm
- Ehn, B. — Löfgren, O. 1982: *Kulturanalys*. Stockholm.
- Ek, S. 1935: De medeltida nordiska näckvisorerna. *Folkminnen och folktankar* 22.
- Ek, S. — Blomberg, E. 1939: *Svenska folkvisor*. Stockholm.
- Ek, S.B. 1962: *Väderkvarnar och vattenmöllor. En etnologisk studie i kvarnarnas historia*. Nordiska museets handlingar. 52. Stockholm.
- 1981: Bonden, makten och möllan. *Skånes Hembygdsförbunds Årsbok 1980*. Kristianstad.
- Eliade, M. 1958: *Water and watersymbolism. Patterns in Comperative Religion*. New York.
- 1959: *The Sacred and the Profane*. New York.
- Eneström, F.J. 1910: *Finnvedbornas seder och lif*. Halmstad.
- Eskeröd, A. 1947: *Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed*. Nordiska Museets Handlingar 26.
- Feilberg, H.F. 1886—1915: *Bidrag till ordbog over jyske almuesmål*. I—IV. København.
- Fjellström, Ph. 1981: Väckelse, Folkmusiken och Folkrörelserna. Skrifter utgivna av Dialekt- Ortnamns- och Folkminnesarkiveti Umeå. Serie C *Folkminnen och Folkliv nr 1*.
- Forsblom, V. 1921: Huru sjörået ”bindes”. *Etnologiska studier tillägnade Nils Edvard Hammarstedt* 19 3/3 21. Stockholm.
- Forsslund, K-E. 1919—1939: *Med Dalälven från källorna till havet*. I—III Stockholm.
- Foster, G.M. 1965: Peasant society and the image of limited good. *American anthropologist*. Vol. 67, no 2.
- Frykman, J. 1977: *Horan i bondesamhället*. Lund.
- 1979a: Ideologikritik av arkivsystem. *Norweg* 22.
- 1979b: Hel och ren. *Den kultiverade människan* (Frykman, J. — Löfgren, O.) Lund.
- Gaslander, J. 1774: Allmogens i Wästbo sinnelag, seder m.m. *Småländska hembygdsböcker*. III. Växjö.
- Geijer, E.G. — Afzelius, A.A. 1880: *Svenska folkvisor*. (3 uppl utg av R. Bergström och L. Höijer). Stockholm.

- van Gennep, A. 1960: *The rites of passage*. Chicago.
- Gluckman, M. (ed) 1962: *Essays on the ritual of social relations*. Manchester.
- Godelier, M. 1975: *Bas och överbyggnad. Studier i marxistisk antropologi*. Stockholm.
- Granberg, G. 1935a: Memorat und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte. *Saga och sed*. Uppsala.
- 1935b: *Skogsrådet i yngre nordisk folktradition*. Skrifter utgivna av Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning. 3. Uppsala.
- Gustafsson, B. 1956: *Manligt-kvinnligt-kyrkligt i 1800-talets folkliv*. Lund.
- Gustavsson, A. 1972a: *Kyrktagningsleden i Sverige*. Skrifter från Folklivsarkivet i Lund. 13. Lund.
- 1972b: Den nyblivna modern. En etnologisk beteendestudie. *Vetenskapssocieteten i Lunds årsbok*. Lund.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. I—IX. 1927—1942. Tübingen/Berlin.
- Hanssen, B. 1976: Hushållens sammansättning i österlenska byar under 30 år. *Rig*.
- Hastrup, K. 1981: Cosmology and society in medieval Iceland. A social anthropological perspective on world-view. *Ethnologia Scandinavica*.
- Hellqvist, E. 1970: *Svensk etymologisk ordbok*. Lund.
- Hellspong, M. — Löfgren, O. 1972: *Land och stad. Svenska samhällstyper och livsformer från medeltid till nutid*. Lund.
- Hofberg, H. 1868: *Nerikes gamla minnen*. Örebro.
- 1882: *Svenska folksägnar*. Stockholm.
- Holbek, B. — Piø, I. 1967: *Fabeldyr og sagnfolk*. København.
- Holmberg-Harva, U. 1913: *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker*. Helsinki.
- Honko, L. 1962: Geisterglaube in Ingermanland I. *FFC 185*.
- 1964: Memorates and Studie of Folk Beliefs. *Journal of the Folklore Institute I*. Indiana University. Bloomington.
- 1968: Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. *Temenos 3*.
- Hyllén-Cavallius, G.O. 1863—1868: *Värend och virdarne I, II*. Stockholm.
- Hubinette, P. 1923: *Upplandsallmogens liv och levnadsförhållanden i gången tid*. Uppsala.
- Joensen, J.P. 1975: *Færøske sluppfiskere. Etnologisk undersøgelse af en erhvervsgruppes liv*. Skrifter från Folklivsarkivet i Lund. Lund.
- 1981: Tradition och miljö i färöiskt fiske. *Tradition och miljö*. (Honko, L. — Löfgren, O.) Skrifter utgivna av Etnologiska sällskapet i Lund. 13. Lund.
- Johannsons, A. 1968: *Der Wassergeist und der Sumpfsgeist*. Stockholm studies in comparative religion 8. Stockholm.
- Johnsson, P. 1924: Folksägnar från Gärds härad, 1922—1924. *Föreningen Skånskt Folkminnesarkivs årsbok*.
- Kalak, W.M. 1935: *Der Wassermann im oberschlesischen Volksglauben*. Köln.
- Kjellman, G. 1979: *Bröllopsgåvan. En etnologisk studie av gåvoekonomi*. Skrifter utgivna av Etnologiska sällskapet i Lund 9. Lund.
- af Klintberg, B. 1968: Gast in Swedish folk tradition. *Temenos 3*.
- 1973: *Svenska folksägnar*. Stockholm.
- Kristensen, E.T. 1893: *Danske sagn, som de har lydt i folkemunde*. Århus.

- Kristianstads Bladet 1922 22/4.
- Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. 1956. Malmö.
- Landnámabók. 1925. Utg af Konglige nordiske Oldskriftselskab. København.
- Leach, E. 1961: *Rethinking anthropology*. London.
- 1964: Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse. *New directions in the study of language*. (red Lennenberg, E.) Cambridge.
- 1976: *Culture and communication*. Cambridge.
- Leino, P. 1981: Behövs strukturalismen i folkloristiken? *Folkloristikens aktuella paradigm*. NIFs Publ. 10. Åbo.
- Levi-Strauss, C. 1969: *The Raw and the Cooked*. New York.
- 1971: *Det vilda tänkandet*. Stockholm.
- Linnarsson, L. 1930: *Sågner och folklivsbilder från Edsveden*. Hvetlanda.
- Liungman, W. 1958: *Sveriges sägner i ord och bild*. II; Vattenväsen. Skogsväsen. Stockholm.
- Lovén, N. 1868: *Folklivet i Skytts Härad i Skåne vid början af detta århundrade*. Lund.
- Löfgren, O. 1975: Arbeitsteilung und Geschlechterrollen in Schweden. *Ethnologia Scandinavica*.
- 1977: *Fångstmän i industrisamhället. En halländsk kustbygds omvandling 1800—1970*. Lund.
- 1979: Känslans förvandling. *Den kultiverade människan*. (Frykman, J. — Löfgren, O.) Lund.
- 1981: Worldviews: A Research Perspective. *Ethnologia Scandinavica*.
- 1981b: De vidskepliga fångstmännen — magi, ekologi och ekonomi i svenska fiskarmiljöer. *Tradition och miljö*. (red. Honko, L. — Löfgren, O.) Skrif-
ter utgivna av Etnologiska sällskapet i Lund 13. Lund.
- 1982: Kvinnfolksgöra — om arbetsdelning i bondesamhället. *Kvinnoveten-
skaplig tidskrift nr 3*.
- Lövkrona, I. 1982: *Det bortrövade dryckeskärlet. En sägenstudie*. Lund.
- Magnus, O. 1909—1951: *Historia om de nordiska folken ... svensk öfvers. utg.
genom Michaelisgillet*.
- Mauss, M. 1972: *Gåvan*. Uppsala.
- Norlind, T. 1911: *Studier i svensk folklore*. Lund.
- Norra Skåne 1940 26/10.
- Nyman, Å. 1979: *De etnologiska undersökningarna i Uppsala. Organisation och
utveckling 1878—1978. Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv 1978/1979*.
- Odstedt, E. 1943: *Varulven i svensk folktradition*. Uppsala. 1978/1979.
- Olrik, A. 1934: *Nordens trylleviser*. (Utg. av A. Bjerrum och I. Boberg)
København.
- Ólsen, B.M. 1884: *Den tredje og fjærde grammatiske Afhandling*. København.
- Ortner, S. 1974: Is female to male as nature is to culture? *Women, Culture & So-
ciety*. (ed Rosaldo & Lamphere) Stanford.
- Pentikäinen, J. 1968a: *Testfrågor, kontextfrågor och källkritiska frågor i inter-
vjun*. Fältarbetet. NEFAs publikationer 1. Helsingfors.
- 1968b: The Nordic Dead-Child Tradition. Nordic Dead-Child Beings. A Study
in Comperative Religion. *FFC 202*.
- 1976: Sågnens struktur och funktion. *Nordisk folktro*. Studier tillägnade
Carl-Herman Tillhagen 17 dec. 1976. Nordiska museet. Lund.

- Petri, O. 1860: *Svenska krönika*. (Utg. G.E. Klemming) Stockholm.
- Piø, I. 1970: *Overnaturlige væsner i nordisk balladtradition II*. Danske studier. København.
- Pleijel, H. 1970: *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm.
- 1980: *Den svenska folkkulturens religions- och kyrkohistoriska bakgrund*. Lund.
- Pomeranceva, E. 1969: Der Wassermann in der russischen Volksdichtung. *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 15. Berlin.
- Rehnberg, M. 1977: *Folk. Kaleidoskopiska anteckningar kring ett ord, dess innebörd och användning under skilda tider*. Stockholm.
- Rietz, J.E. 1867: *Ordbok öfver svenska allmogespråket*. 1—2. Lund.
- Rooth, A.-B. 1961: The Conceptions of "Rulers" in the South of Sweden. *Acta Universitatis Stockholmiensis*. Stockholm studies in comparative Religion 1. Uppsala.
- 1971: *Om "memorat"*. (stencil) Lund.
- 1978: *Pattern recognition, Data reduction and Semantic Problems*. Uppsala.
- 1981: *L.O. En analys av en småbrukarhustrus trosvärld*. Uppsala.
- Rosenberg, E. 1971: *Övernaturliga väsen vid vattenkvarnar i svensk folktro*. Seminarieuppsats. Stockholm.
- Rääf, L.F. 1957: *Svenska skrock och signerier*. (Red. av K. Rob. V. Wikman.) Kungliga Vitterhets, Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Filologisk-Filosofiska serien 4.
- Sahlgren, J. 1935: Strömkarlen spelar. *Namn och Bygd* 23. Uppsala.
- Sarmela, M. 1975: Folklore, ecology and superstructures. *Studia Fennica* 18.
- Schmidt, J.A. 1946—1947: Åmand og Bækhest. *Danske studier*. København.
- Sigfússon, S. 1945: *Íslenzkar Þjóð-Sögur og -sagnir V*. Reykjavík.
- Simonsuuri, L. 1961: Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mytischen Sagen. *FFC* 182.
- Smålands Dagblad* 1938 15/12.
- Stattin, J. 1973: *Näcken. En studie i smäländsk folktro*. (Seminarieuppsats) Lund.
- 1979: Rec. av Atlas över svensk folkkultur II. *Rig*.
- Stenklo, S. 1952: *Svenska sagor och sägner II. Folktro och sägner från skilda landskap upptecknade och samlade av Eva Wigström*. Falun.
- Strömbäck, D. 1962: Kölbigk och Hårga I. *Arv* 17.
- 1963: Näcken och förlossningen. *Varbergs Museums Årsbok*. Varberg.
- 1967: Näcken. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid XII*. Malmö.
- 1968: Kölbigk och Hårga II, *Arv* 24.
- 1970: Some Notes on the Nix in Older Nordic Tradition. *Medieval Literature and Folklore Studies*. Essays in honor of Francis Lee Utley. (Ed by Jerome Mandel and Bruce A. Rosenberg.) New Jersey.
- Svenska Landsmälen*.
- Svensson, S. 1967: *Bondens år. Kalender, märkesdagar, hushållsregler, väderleksmärken*. Borås.
- 1971: *Svensk etnologi*. Stockholm.
- Swahn, J.-Ö. 1964: *Häxor, tomtar, jättar och huldor. Återberättade svenska folksägner*. Stockholm.

- von Sydow, C.W. 1912: *Råd och anvisningar för insamlande av folkminnen*. Växjö.
- 1922: Bäckahästen. *Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok*. Lund.
- 1924: Naturväsen. *Folkminnen och folktankar* 11.
- 1926: Det ovanligas betydelse i tro och sed. *Folkminnen och folktankar* 13.
- 1931: Om folkets sägner. *Nordisk kultur* 9. Stockholm, Oslo, København.
- 1935: Övernaturliga väsen. *Nordisk kultur* 19. Stockholm, Oslo, København.
- 1948: *Selected Papers on Folklore. Published on the occasion of his 70th birthday*. (Ed. by Laurits Bødker) Copenhagen.
- Söderberg, H.L. 1924: *Sägner, seder och bruk på södra Gotland*. Visby.
- Söderbäck, P. 1921: *Skrock, seder och sägner i en smålandssocken. Anteckningar från Kristdala*. Stockholm.
- Tillhagen, C-H. 1958: *Folklig läkekonst*. Stockholm.
- Tottie, E-Ch. 1974: *Näcken i svensk folktradition*. (Seminarieuppsats) Stockholm.
- Tufvesson, T. 1916: Bäckahästen i svensk folktro. *Folkminnen och folktankar* 3.
- Turesson, G. 1960: *Värmländska kulturtraditioner*. Säffle.
- Wall, J. 1977: *Tjuvmjökande väsen I. Äldre nordisk tradition*. Uppsala.
- 1978: *Tjuvmjökande väsen II. Yngre nordisk tradition*. Uppsala.
- Velure, M. 1972: Tradisjonen om fossegrimen og nøkken. Ein genreanalytisk studie. *Folkloristiske studiar* 1. Bergen.
- Wagnér, G. 1934: *Småländska folkminnen, anteckningar från Östra härad del I—7*. Motala.
- 1938: *Småländska folkminnen II*. Vetlanda.
- Wessman, V.E. 1931: Mytiska sägner. *Finlands svenska folkdiktning* II:3. Helsingfors.
- Wigström, E. 1880: *Folkdiktning I*. Köpenhamn.
- 1881: *Folkdiktning II*. Göteborg.
- 1898—1914: Folktro och sägner från skilda landskap. (Folkdiktning tredje samlingen) *Svenska landsmålen* VIII:3.
- Åström, E. 1962: *Folktro och folkliv i Östergötland*. Linköping.

Skrifter utgivna av Etnologiska sällskapet i Lund

- 1 Skånska matvanor utgiven av Nils-Arvid Bringéus. 176 s 1971.
- 2 Sigfrid Svenssons tryckta skrifter under femtio år (1922—1971). 52 s 1971.
- 3 Skånska årsfester utgiven av Nils-Arvid Bringéus. 198 s 1973.
- 4 Skåniskt brännvin utgiven av Ingemar Tunander. 138 s 1974.
- 5 14 augusti 1894 av Sven B. Ek. 136 s 1974.
- 6 Nólsoy. En färöisk bygd i omvandling av Nanna Hermansson. Engl Summary. 131 s 1976.
- 7 Folkligt kosthåll i Finland av Ilmar Talve. 158 s 1977.
- 8 Fångstmän i industrisamhället. En halländsk kustbygds omvandling 1800—1970 av Orvar Löfgren. Engl Summary. 244 s 1977.
- 9 Bröllopgåvan. En etnologisk studie av gåvoekonomi av Gunilla Kjellman. Engl Summary. 162 s 1979.
- 10 Gotlandsdricka. Traditionell kultur som regional identitetssymbol av Anders Salomonsson, Engl Summary, 216 s 1979.
- 11 Den kultiverade människan av Jonas Frykman och Orvar Löfgren. 240 s 1979.
- 12 Sommargäster och bofasta. Kulturmöte och motsättningar vid bohuskusten av Anders Gustavsson. 108 s. 1981.
- 13 Tradition och miljö. Ett kulturekologiskt perspektiv utgiven av Lauri Honko och Orvar Löfgren. 261 s 1981.
- 14 Näcken. Spelman eller gränsvakt? av Jochum Stattin, Engl Summary, 140 s 1984.

Näcken är en känd gestalt i poesi och bildkonst. I folklivsarkivens samlingar av sägner och berättelser möter han oss däremot i mycket skilda former och under växlande beteckningar som strömkarl, forsgubbe eller bäckahäst. Han framställs som ett ondskefullt väsen som kunde skada såväl män som kvinnor och barn.

I denna bok ställer folkloristen Jochum Stattin in traditionerna i den konkreta verkligheten. Därvid framträder näcken inte bara som en produkt av den folkliga fantasin utan som en betydelsefull markör av rumsliga, tidsliga och sociala gränser i bondens dagliga liv. Berättelserna om den onde och straffande näcken ger oss härigenom en fördjupad kunskap om levnadsförhållandena i bondesamhället.